

LE THOMISME

DU MÊME AUTEUR :

Index scolastico-cartésien. 1 vol. in-8° de IX et 355 pages. (*Collection historique des grands philosophes.* Paris, Alcan, 1913.)

La liberté chez Descartes et la théologie. 1 vol. in-8° de 453 pages. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1913.)

Études de philosophie médiévale. 1 vol. in-8° de VIII et 291 pages. (*Collection des travaux de la Faculté des lettres de Strasbourg.* Strasbourg, 1921.)

La philosophie au moyen âge. 2 vol. in-16 de 160 pages. (*Collection Payot*, n°s 25-26. Paris, 1922.)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : Étienne GILSON

I

LE THOMISME

INTRODUCTION AU SYSTÈME DE SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

ÉTIENNE GILSON

CHARGÉ DE COURS A LA SORBONNE
DIRECTEUR D'ÉTUDES
A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

NOUVELLE ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1922


LIBRARY
FEB 21 1962
UNIVERSITY OF TORONTO

PRÉFACE

L'histoire de la philosophie, telle qu'on l'enseigne dans nos Universités, comporte généralement une lacune singulière. On insiste longuement sur les systèmes des philosophes grecs, et non moins longuement sur les philosophes modernes, de Descartes à nos jours. Mais tout se passe comme si, de Plotin jusqu'à Bacon et à Descartes, la pensée philosophique avait été frappée d'une complète stérilité. Il convient, pour être exact, de faire une exception en ce qui concerne certains penseurs de la Renaissance, tels que G. Bruno ou Nicolas de Cusa, dont on signale généralement les tendances les plus caractéristiques, parce qu'on a pris l'habitude de voir en eux des précurseurs de la pensée moderne. Mais il est singulier que, même dans cette période de renaissance, que l'on considère volontiers comme assez proche de la nôtre par l'esprit qui l'animait, des philosophes de l'envergure de Telesio ou de Campanella soient passés sous silence et traités exactement comme s'ils n'existaient pas. Le fait est beaucoup plus frappant encore si nous remontons de la Renaissance au moyen âge. L'argument ontologique a sauvé saint Anselme d'un complet oubli, mais saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot, Occam sont autant de noms que les étudiants n'entendent jamais prononcer. Que si par hasard ils viennent à les rencontrer, ces noms n'évoquent dans leur pensée que des théologiens férus de syllogismes, uniquement soucieux d'exprimer en termes aristotéliciens les choses de la révélation. Il semble qu'on se trouve là en présence d'une période historique constituant un système isolé et définitivement clos ou de philosophes situés hors des cadres normaux de la pensée humaine.

Deux raisons au moins nous paraissent suffisamment fortes pour que l'on se sente contraint de modifier une telle attitude. La première est que, d'un point de vue strictement historique, il est invraisemblable que l'on puisse considérer plusieurs siècles de spéculation philosophique comme totalement inexistants. Quelle que soit l'estime ou la

méfiance que l'on voue aux philosophies médiévales, elles n'en sont pas moins des faits historiques réels, représentatifs de ce que fut l'esprit humain à une époque déterminée, et qui, comme tous les faits historiques, ont vraisemblablement conditionné ceux qui les ont suivis. En elles-mêmes et comme antécédents de la philosophie moderne, les philosophies médiévales exigent donc que l'histoire les prenne en considération. C'est sans doute le sentiment de cette nécessité qui a provoqué l'extraordinaire développement des recherches historiques actuellement consacrées à cette période. Mais une seconde raison peut encore intervenir. Il est beaucoup d'esprits qui, tout en voulant que l'histoire de la philosophie soit véritablement et avant tout de l'histoire, voient également en elle un des instruments de culture philosophique les plus efficaces dont nous puissions disposer. Nous n'avons aucunement l'intention de les contredire, on le croira sans peine, et nous estimons, au contraire, que ceux-là mêmes pourraient trouver dans la pratique des philosophies médiévales plus de satisfaction qu'ils n'osent en espérer. Sans doute les penseurs du moyen âge sont le plus souvent des théologiens; sans doute la scolastique décadente a produit bon nombre d'œuvres dont le formalisme et l'esprit d'abstraction poussés à l'extrême rendent la lecture aussi peu attrayante que profitable. Mais ces théologiens sont en même temps des philosophes; une philosophie qui cherche à rejoindre une foi n'en est pas moins une philosophie. Et il ne faut pas exiger du moyen âge plus que nous n'exigeons de notre propre temps. Si l'histoire de la philosophie peut être un instrument de culture, c'est à la condition qu'elle s'en tienne aux maîtres de la pensée, les seuls dont la pratique et l'approfondissement puissent avoir une valeur éducative. Or, nous osons affirmer qu'à celui qui le considérera sans parti pris, le XIIIe siècle n'apparaîtra pas comme moins riche en gloires philosophiques que les époques de Descartes et de Leibnitz ou de Kant et d'A. Comte. Thomas d'Aquin et Duns Scot, pour ne choisir que des exemples peu discutables, appartiennent à la race des penseurs véritablement dignes de ce nom. Ce sont de grands philosophes, c'est-à-dire des philosophes grands pour tous les temps, et qui apparaissent tels même aux esprits les plus fermement résolus à ne se rendre ni à leur autorité ni à leurs raisons.

Aussi bien a-t-on commencé à reconnaître cette valeur intrinsèque des philosophies médiévales. Sans parler de saint Augustin, dont la connaissance est si nécessaire à qui veut comprendre le moyen âge et dont le jury de l'agrégation de philosophie inscrivait récemment à son pro-

gramme deux livres presque entiers des Confessions, *plusieurs Universités portaient à leur programme de licence d'importants fragments du* Contra Gentes *de saint Thomas d'Aquin. C'est dans le même esprit que nous avons consacré nous-même au* Système de Thomas d'Aquin *un cours professé en l'année 1913-1914 à la Faculté des lettres de l'Université de Lille, et c'est la matière de ce cours, complétée et équilibrée, que l'on trouvera dans les pages qui vont suivre. On voudra donc bien tenir compte, en lisant et en jugeant ce livre, de l'usage en vue duquel il a été rédigé. Son but n'est nullement un exposé total ni même un résumé complet de la philosophie thomiste; il prétend seulement faire apercevoir, à ceux qui n'en auraient aucune idée, ce qu'est, dans ses lignes directrices et dans sa structure générale, le système du monde qu'a élaboré saint Thomas. Si quelque lecteur, encouragé et aidé par l'exposé que nous apportons, se sentait ensuite plus à l'aise dans l'édifice complexe de la philosophie thomiste; si, bien mieux, il en venait à trouver dans la lucidité cristalline de ses argumentations une abondante source de joies, nous aurions reçu notre récompense.*

Strasbourg, janvier 1920.

PRÉFACE
DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Nous avons cherché, en rééditant cet ouvrage, à lui conserver le caractère d'introduction et de première initiation que nous avions d'abord voulu lui donner. Nous avons tenu cependant le plus grand compte des observations souvent très justes qui nous ont été adressées. Toutes les expressions qui nous ont été signalées comme inexactes, par excès ou par défaut, ont été corrigées; lorsque, au contraire, il nous a semblé que nos critiques eux-mêmes méritaient d'être critiqués, nous avons simplement introduit dans le texte les références ou les explications qui nous paraissent justifier notre manière de voir. Outre de très nombreuses corrections et additions, nous avons ajouté à notre premier exposé quelques renseignements sur la vie et les œuvres de saint Thomas (ch. I, A), les premiers éléments d'une bibliographie du thomisme et les notions essentielles relativement aux habitus et aux vertus (ch. XIII). Nous serons toujours prêts à accueillir toutes les suggestions et corrections qui pourront nous être adressées; il n'y a rien de plus sain qu'une bonne critique : removere malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare. *Nous avons reçu et nous attendons encore beaucoup de bien de nos lecteurs.*

Melun, avril 1922.

LE THOMISME

CHAPITRE I.

Le problème thomiste.

Lorsque l'histoire de la philosophie pousse assez loin ses recherches, elle fait apparaître les grands systèmes comme des tentatives de conciliation et comme autant d'efforts plus ou moins heureux pour harmoniser des tendances spirituelles divergentes. Chacune d'elles, cultivée pour soi et exclusivement, serait incompatible avec les autres : elle engendrerait un système fortement coordonné, mais pauvre. On rencontre généralement une complexité plus grande à l'origine des philosophies, et celle de saint Thomas ne fait pas exception à la règle. Comme beaucoup d'autres, elle est née du conflit, dans la conscience d'une époque et dans celle d'un homme, de tendances spirituelles qui cherchaient à se créer un équilibre harmonieux. Ce conflit, c'est le problème thomiste lui-même; il importe de le définir d'abord si l'on veut comprendre le système qui devait en apporter la solution et de prendre au moins une vue générale des conditions particulièrement complexes au milieu desquelles il s'est constitué.

A. — La vie et les œuvres.

Saint Thomas d'Aquin est né vers le début de l'année 1225, au château de Roccasecca, près d'Aquino, dans la province de Naples[1]. A l'âge de cinq ans il entre, en qualité d'oblat, à l'abbaye du Mont-Cassin. En 1239,

1. En ce qui concerne la biographie de saint Thomas, nous suivons la chronologie du P. Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, Rev. des sciences philosophiques et théologiques, 1920, p. 142-152. Sur les œuvres de saint Thomas, consulter : Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1909, 2e éd., 1910. Certaines conclusions en sont contestées par M. Grabmann, *Die echten Schriften*

les moines ayant dû abandonner le monastère, Thomas est envoyé à Naples, où il étudie les arts libéraux. Ses maîtres auraient été, pour le *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) un certain Martin, et pour le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) Petrus de Hibernia. C'est là, en 1244, qu'il entra dans l'ordre de saint Dominique. Au cours de la même année il se mit en route pour étudier la théologie à l'Université de Paris qui était alors le centre d'études le plus important, non seulement de la France, mais encore de la chrétienté tout entière. C'est au cours de ce voyage que se place l'incident célèbre au cours duquel ses frères l'assaillirent et l'enfermèrent, par dépit de la décision qu'il avait prise de se vouer à la vie monastique. Après avoir été retenu pendant un an environ, saint Thomas fut rendu à la liberté vers l'automne de 1245 et put enfin se rendre à Paris.

Saint Thomas fit un premier séjour dans cette Université de 1245 à l'été de 1248, et il y poursuivit ses études sous la direction d'Albert le Grand, dont la renommée était déjà universelle. L'emprise exercée par le maître sur l'élève fut telle que, lorsque Albert le Grand quitta Paris pour aller organiser à Cologne un *studium generale* (c'est-à-dire un centre d'études théologiques pour toute une province de l'Ordre), Thomas le suivit et demeura auprès de lui pendant quatre nouvelles années. On peut dire qu'en six ans environ d'un travail assidu auprès du maître le plus illustre de cette époque, saint Thomas a assimilé tous les matériaux que le savoir encyclopédique d'Albert le Grand avait amassés et qu'il allait organiser à son tour en un système philosophique et théologique nouveau.

En 1252, saint Thomas revint à Paris, où il parcourut régulièrement les étapes qui conduisaient à la maîtrise en théologie. Après avoir commenté la Bible et les Sentences de Pierre Lombard, il devint licencié en théologie au début de 1256, puis, bientôt après, maître en théologie. Pendant trois années consécutives (1256-1259), saint Thomas enseigna comme maître dominicain à l'Université de Paris, puis il rentra en Italie pour enseigner presque continuellement à la curie pontificale, sous les papes Alexandre IV, Urbain IV et Clément IV, de 1259 à 1268. A l'automne de cette dernière année il est rappelé à Paris pour y enseigner la théologie jusqu'à Pâques 1272, et c'est pendant cette période

des hl. Thomas von Aquin, Beiträge, XXII, 1-2, Münster, 1920, et A. Birkenmayer, *Kleinere Thomasfragen*, Philos. Jahrb., 34 Bd., 1. H., p. 31-43. Sur la Somme théologique en particulier, consulter : M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1919; C. Amato Masnovo, *Introduzione alla Somma teologica di san Tommaso*, Torino, 1918.

qu'il engage la lutte d'une part contre Siger de Brabant et les averroïstes latins, d'autre part contre certains théologiens franciscains qui voulaient maintenir intact l'enseignement de la théologie augustinienne. Rappelé de Paris, saint Thomas rentre en Italie et, au mois de novembre 1272, il reprend son enseignement théologique à Naples. Sur l'invitation du pape Grégoire X, il quitte une dernière fois cette ville pour assister au concile général de Lyon; c'est au cours de ce voyage que saint Thomas est saisi par la maladie et qu'il meurt, le 7 mars 1274, au monastère cistercien de Fossanuova, près de Terracine.

Ses œuvres, dont l'étendue est extrêmement considérable, surtout si l'on songe à la vie si brève de leur auteur (1225-1274), sont cataloguées dans un écrit de 1319 que d'autres documents du même genre n'ont fait, pour l'essentiel, que confirmer. Il n'y a donc aucun doute à avoir sur l'authenticité des grandes œuvres traditionnellement attribuées à saint Thomas. Le problème de leur chronologie, au contraire, est encore très discuté; c'est pourquoi nous donnons la liste des œuvres principales en les groupant d'abord selon la méthode d'exposition qu'elles suivent ou la nature de leur contenu; l'ordre chronologique le plus vraisemblable est suivi dans chaque catégorie[1].

Commentaires philosophiques.

1. *In Boetium de Hebdomadibus* (vers 1257-1258, M).
2. *In Boetium de Trinitate* (inachevé, même date, M).
3. *In Dionysium de divinis nominibus* (vers 1261, M).

4.	Sur Aristote :	Physique	1261-1264, G. (4-6)	
5.	—	Métaphysique		De 1265 ou plus tôt à 1268, M. (5-11)
6.	—	Éthique		
7.	—	*De anima*		
8.	—	*De sensu et sensato*		
9.	—	*De memoria et reminiscentia*		
10.	—	Politique, 1272, G.		
11.	—	Seconds analytiques		
12.	—	*De causis*, 1268, G.		1269-1271, M; G. (12-14)
13.	—	Météores		
14.	—	*Perihermeneias*		
15.	—	*De Coelo*		1272-1273, M; 1272, G. (15-16)
16.	—	*De generatione et corruptione*		

1. La lettre M suivant une date indique une date proposée par le P. Mandonnet; la lettre G indique une date proposée par M. Grabmann.

Traités théologiques, philosophiques et politiques.

17. *In IV lib. Sententiarum* (1254-1256, M).
18. *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260-1266, M; G).
19. *Summa theologica.*
Prima pars, 1267-1268, M. } 1265-1272, G.
Prima secundae, 1269-1270, M. }
Secunda secundae, 1271-1272, M. }
Tertia pars, 1272-1273, M; 1271-1273, G.
Inachevée; le *Supplementum* est de Reginald de Piperno,
20. *Summa contra gentes*, 1258-1260, M; 1259-1264, G.
21. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, 1261-1268, M.
22. *Contra errores Graecorum*, 1263, M; G.
23. *De emptione et venditione*, 1263, M.
24. *De regimine principum ad regem Cypri*, 1265-1266, M. (Le premier et le deuxième livre jusqu'au chap. IV compris sont seuls de saint Thomas).

Opuscules philosophiques.

25. *De principiis naturae*, 1255, M.
26. *De ente et essentia*, 1256, M.
27. *De occultis operationibus naturae*, 1269-1272, M.
28. *De aeternitate mundi contra murmurantes*, 1270, M; G.
29. *De unitate intellectus contra Averroistas*, G, 1269-1272; M, 1270.
30. *De substantiis separatis* (après 1260, G; 1272, M).
31. *De mixtione elementorum* (1273, M).
32. *De motu cordis* (1273, M).

Questions.

33. *Quaestiones quodlibetales* (questions disputées deux fois l'an, à Noël et à Pâques, sur des sujets quelconques).
Lib. I-VI, Paris, 1269-1272, M; G.
Lib. VII-XII, Italie, 1263-1268, M; 1272-1273, G.
34. *Quaestiones disputatae* (discussions appronfondies de problèmes théologiques ou philosophiques; en principe, une par quinzaine).
De veritate, 1256-1259, M; G.
De potentia, 1259-1263, M; 1256-1259, G.

De spiritualibus creaturis, 1269, janvier-juin, M. }
De anima, 1269-1270, M. } 1260-1268,
De unione Verbi incarnati, 1268, sept.-nov., M. } G.
De malo, 1263-1268, M. }
De virtutibus, 1270-1272, M; 1269-1272, G.

Nous laissons de côté un certain nombre d'ouvrages authentiques, soit exégétiques, soit philosophiques, soit relatifs à la politique ou à la vie monastique, dont le contenu est rarement utilisé dans les expositions du système de saint Thomas. On en trouvera l'énumération dans les travaux de Mandonnet ou de Grabmann que nous avons précédemment cités.

Éditions des œuvres de saint Thomas. — 1° *Sancti Thomae Aquinatis D. A. Opera omnia*, Romae, Typis Riccardi Garroni, 13 vol. in-fol. actuellement publiés, 1882-1918.

I. Commentaires sur le *Perihermeneias* et les *Seconds Analytiques*.
II. Commentaires sur la *Physique*.
III. *De coelo et mundo; De generatione et corruptione; In lib. Meteororum*.
IV-XII. *Summa theologica*.
XIII. *Summa contra Gentes*, lib. I et II.

Voir sur cette édition une étude magistrale de A. Pelzer, *L'édition léonine de la Somme contre les Gentils*, Rev. néo-scolastique de philosophie, 1920, mai, p. 217-245.

2° Pour les œuvres non encore publiées dans cette édition, consulter : *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, éd. E. Fretté et P. Maré, Paris, Vivès, 1872-1880, 34 vol. in-4°.

3° D'un point de vue purement pratique et comme éditions courantes qu'il est aisé de se procurer, nous signalons :

Summa theologica, Turin, P. Marietti, 6 vol., 1894, 11° édit., 1913.
Summa contra Gentiles, Ibid., 1 vol., 12° éd., 1909, et Paris, Lethielleux, *ed. nova*, s. d.
Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales, nova editio, 1914, 5 vol., Turin, P. Marietti. — Également chez Lethielleux, Paris, 3 vol.
Opuscula selecta theologica et philosophica, Paris, Lethielleux, 4 vol., s. d.

Bibliographies et lexique. — 1° Bibliographies : F. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristichen und scholastischen Zeit.*, 10° éd. par M. Baumgartner, Berlin, E. S. Mittler, 1915 (pour les éditions de saint Thomas, p. 479-482; pour les travaux sur saint Thomas, appendice bibliographique, p. 166-178). — P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste, t. I, publiée par la *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*), Le Saulchoir, 1921. Point de départ désormais indispensable. Cette bibliographie est établie à partir du début du XIX° siècle. — 2° Lexique : L. Schütz, *Thomaslexikon; Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken d. hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissensch. Aussprüche*, Paderborn, 1881; 2° éd., 1895.

Ouvrages généraux concernant la philosophie de saint Thomas d'Aquin. — Johannes a S. Thoma, *Cursus philosophiae thomisticae*, 3 vol. in-4°, Paris, 1883. — Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1858. — A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, Alcan, 1910 (Les Grands Philosophes). — P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908. — M. Grabmann, *Thomas v. Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten u. München, 1912. Trad. italienne (Profili di Santi, 1920); trad. française (Bloud et Gay, 1921). — J. Durantel,

Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas, Paris, Alcan, 1918.

Nous indiquerons à propos de chaque question un choix des travaux les plus utiles à consulter parmi ceux qui s'y rapportent.

B. — Saint Thomas et l'aristotélisme.

C'est une constatation banale que celle de la période d'obscurité philosophique qui a succédé aux derniers efforts de la spéculation hellénique. Avec Plotin s'éteint la grande lignée des philosophes grecs. Sans doute, le système qu'il élabore présente un caractère religieux nettement accusé, mais enfin c'est une véritable philosophie, vaste syncrétisme où viennent se fondre des éléments empruntés à Platon, à Aristote et même aux philosophes stoïciens; système moniste de l'univers où nous voyons comment toutes choses procèdent de l'Un et comment, par l'extase, nous pouvons remonter vers l'Un pour nous unir à lui. Avec Porphyre, disciple de Plotin, et qui accentue encore le caractère religieux de la doctrine du maître, s'achève définitivement la spéculation philosophique grecque.

Nous pouvons ajouter que toute spéculation philosophique disparaît pour longtemps. Si l'on entend par philosophie une interprétation naturelle de l'univers, une vue d'ensemble sur les choses prise du point de vue de la raison, il n'y aura plus de philosophie entre la fin du IIIe siècle après Jésus-Christ, qui voit mourir Porphyre, et le milieu du XIIIe siècle, qui voit paraître la Somme contre les Gentils. Est-ce à dire cependant que l'humanité ait passé par dix siècles d'ignorance et d'obscurité? C'est ce que l'on ne saurait affirmer qu'à la condition de confondre l'activité intellectuelle avec la spéculation philosophique. En réalité, et si nous y regardons de plus près, cette période en apparence obscure est employée au travail fécond qui va poser les assises de la philosophie médiévale. Ce qui caractérise en effet la période patristique, c'est la substitution de la pensée religieuse à la pensée philosophique. Le dogme catholique achève de s'élaborer et de s'organiser. Pour ce travail, nombreux sont les éléments empruntés aux philosophes grecs; on a voulu retrouver des traces de la culture hellénique jusque chez un saint Paul[1]. En tout cas, et même pour qui ne voudrait pas remonter aussi haut, la culture hellénique est évidente chez un Origène, un Clément d'Alexan-

1. Voir Picavet, *Saint Paul a-t-il reçu une éducation hellénique?* dans *Essais sur l'hist. générale et comparée des théol. et philos. médiévales*, p. 116-139.

drie, un Augustin. Cependant le but que poursuivent ces penseurs n'est pas un but philosophique. Ce qu'ils expriment en formules philosophiques, ce sont des conceptions religieuses, et c'est un système théologique qu'ils entendent constituer. Contre les hérétiques dont l'imagination est inlassable, les Pères affirment et maintiennent l'existence d'un Dieu, un en trois personnes, créateur du monde, distinct de la création comme l'Infini l'est du fini, incarné en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui s'est donné au monde pour le sauver. Ils affirment encore que la fin de l'homme est la connaissance éternelle et l'amour de Dieu pour l'éternité; amour et vision face à face qui sont réservés aux élus, c'est-à-dire à ceux qui, avec l'aide nécessaire de la grâce divine, suivront les commandements de Dieu et de son Église. Établir ces vérités fondamentales, les enchaîner, déterminer leurs rapports, en donner les formules les moins inadéquates qui soient possibles, les défendre contre les attaques incessantes qui leur viennent de partout, voilà l'œuvre que réalisent les Pères, d'Origène à saint Augustin, en passant par Athanase, Grégoire de Nysse, saint Ambroise et Cyrille d'Alexandrie. Lorsque saint Augustin meurt, nous sommes au milieu du v[e] siècle après Jésus-Christ. Les deux cents ans de spéculation théologique qui se sont écoulés depuis Plotin ont abouti au *De Trinitate* et aux treize livres des *Confessions*, c'est-à-dire à l'un des monuments les plus achevés que compte la théologie chrétienne et à l'un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain.

C'est alors, mais alors seulement, et pour un temps relativement court, qu'un arrêt général de l'activité intellectuelle semble se produire. Entre le v[e] siècle et les premiers balbutiements de la philosophie nouvelle, trois siècles s'écoulèrent, laborieusement employés à refaire une civilisation neuve sur les débris du monde romain. La restauration de l'Empire et du droit romains est la grande œuvre de cette période; et cependant, même au sein d'une obscurité si profonde, il se trouve des hommes pour sauver du naufrage tous les débris dont ils peuvent s'emparer. Par Boëce, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, nous atteignons Alcuin et, avec lui, la renaissance carolingienne. Le pas difficile est franchi. La spéculation philosophique va renaître pour se développer jusqu'aux temps modernes, sans subir aucune véritable solution de continuité.

Du ix[e] au xiii[e] siècle, le chemin parcouru est considérable. Sans parler du système ébauché par un penseur tel que Jean Scot Erigène et pour nous en tenir au travail qui prépare l'avènement du système tho-

miste, nous voyons que, dans cette période, trois acquisitions importantes sont assurées à la philosophie : la détermination des rapports entre la raison et la foi, le conceptualisme et la méthode dite scolastique.

Touchant les rapports de la raison et de la foi, on aboutit à les faire vivre côte à côte, sans permettre à l'une d'étouffer l'autre ou d'en arrêter le légitime développement. Un tel résultat n'est obtenu, d'ailleurs, qu'au prix de mille difficultés. En face des dialecticiens qui veulent mettre le dogme et l'Écriture sous forme de syllogismes, se dressent par une inévitable réaction les maîtres de la vie intérieure qui considèrent le temps employé à la spéculation philosophique comme indûment enlevé à l'œuvre du salut. Entre Anselme le Péripatéticien et saint Pierre Damiani[1] une voie moyenne se dessine. De plus en plus on tend à admettre que la raison et la foi ne peuvent se contredire, puisque l'une et l'autre viennent de Dieu ; que, par conséquent, la raison doit faire apparaître la foi comme croyable en même temps qu'elle montre les vices cachés dans les arguments de ses adversaires. *Fides quaerens intellectum :* tel est le programme que dès ce moment on s'efforce de réaliser.

D'autre part, la longue et subtile controverse qui se poursuit sur la nature des universaux aboutit, chez Abélard et Jean de Salisbury, à restaurer la doctrine aristotélicienne de l'abstraction. Les universaux sont des concepts : *cum fundamento in re.* A l'encontre des philosophes qui se rapprochent plus ou moins de la théorie platonicienne des idées, on incline à penser que l'intellect abstrait des individus l'universel qui s'y trouve contenu. Avec la démonstration de l'origine sensible des concepts, la pensée philosophique entre en possession d'un principe dont le système thomiste ne sera pour une large part qu'une justification métaphysique et une application conséquente.

Enfin, et ce dernier progrès n'est pas non plus sans importance, la méthode d'exposition et d'argumentation scolastiques se constitue. Après des essais incomplets, tels que le *Sic et Non* d'Abélard, on aboutit, avec Alexandre de Halès, à la solution définitive. Dans la mesure du moins où l'état actuel des recherches permet d'en juger, c'est lui qui, le premier, utilise la forme d'argumentation devenue classique dès la seconde moitié du XIII[e] siècle : énumération des arguments *contra ;* développement de la solution proposée ; critique des objections précédemment formulées.

Cependant, malgré ces conquêtes et toutes celles qu'il serait encore

1. Voir J.-A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt., VIII, 3, Münster, 1910. Du même, *Forschungen z. Gesch. d. frühmittelalterlichen Philosophie*, Ibid., XVII, 2-3, 1914.

possible d'énumérer, la spéculation philosophique du XIIe et du XIIIe siècle commençant présente de graves imperfections. La plus grave, et celle d'où dérivent toutes les autres, consiste dans son défaut de systématisation. Ce temps, où plus d'un penseur se révéla capable d'approfondir et de discuter avec pénétration certains problèmes particuliers, n'a produit aucun système d'ensemble qui prétendît apporter une explication rationnelle de l'univers. Cela tenait, sans doute, à ce que la pensée philosophique, privée des grandes œuvres de l'antiquité, ne pouvait tirer de son propre fonds la matière d'une philosophie nouvelle ; mais cela tenait aussi, comme on l'a très justement remarqué[1], à ce que les scolastiques de cette période utilisaient simultanément des philosophies mal interprétées et, de plus, contradictoires. Oscillant, sans parvenir à se fixer, entre Aristote et Platon, dont ils n'avaient qu'une connaissance très incomplète, comment seraient-ils parvenus à déduire de ces principes directeurs antinomiques un système vraiment cohérent ?

Tel est le vice interne que recèle la spéculation philosophique du XIIe siècle et qui l'empêche d'aboutir à un complet épanouissement. Mais une révolution va se produire. Cette révolution, c'est l'afflux des œuvres philosophiques grecques et arabes qui va la déterminer.

Le moyen âge avait toujours possédé quelque chose des œuvres d'Aristote. Le XIIe siècle est en possession de l'*Organon* entier. Dès ce moment aussi certaines parties de la physique aristotélicienne sont connues du milieu scolaire chartrain[2] ; mais bien que l'infiltration de la philosophie naturelle d'Aristote ait alors commencé, il reste vrai de dire que « les scolastiques des premiers siècles n'ont vu dans Aristote qu'un logicien[3] ». Toute différente est la situation dans laquelle nous trouvons les philosophes au début du XIIIe siècle[4]. Grâce principalement aux traducteurs du collège de Tolède, la Physique et la Métaphysique d'Aristote, l'abréviation qu'en avait donnée Avicenne, et les commentaires d'Averroës passent de l'arabe en latin. Du même coup, c'est une philosophie complète et systématiquement développée qui se dresse en face des ébauches imparfaites du XIIe siècle finissant. L'événement était d'au-

1. Voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 141-147.

2. Voir Duhem, *Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote*, Rev. de philosophie, 1909, p. 162-178.

3. De Wulf, *op. cit.*, p. 156.

4. Sur ce point, voir surtout Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, Les Philosophes belges, t. VI, p. 1 à 63, Louvain, 1911 ; M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Beiträge, XVII, 5-6, Munster, 1916.

tant plus grave que la doctrine, telle surtout qu'Averroës l'entendait, s'accordait mal, en plus d'un point, avec l'enseignement traditionnel de l'Église. De cette opposition entre le péripatétisme et le christianisme nous trouvons en saint Bonaventure le témoin le plus clairvoyant.

Selon ce docteur[1], l'erreur fondamentale d'Aristote est d'avoir rejeté la doctrine platonicienne des idées. Puisque, selon lui, Dieu ne possède pas en soi, comme autant d'exemplaires, les idées de toutes choses, il s'ensuit que Dieu ne connaît que soi-même et qu'il ignore le particulier. De cette première erreur découle cette seconde, que Dieu, ignorant toutes choses, ne possède aucune prescience et n'exerce aucune providence à leur égard. Mais, si Dieu n'exerce aucune providence, il s'ensuit que tout arrive par hasard ou par une nécessité fatale. Et comme il est impossible que les événements résultent d'un simple hasard, les Arabes en concluent que tout est nécessairement déterminé par le mouvement des sphères, donc, par les intelligences qui les meuvent. Une telle conception supprime manifestement la disposition des événements de ce monde en vue du châtiment des pécheurs et de la gloire des élus. Et c'est pourquoi nous ne voyons jamais Aristote parler du démon ni de la béatitude future. Il y a donc là une erreur triple, à savoir : la méconnaissance de l'exemplarisme, de la providence divine et de la disposition de ce monde en vue de l'autre.

De cette triple méconnaissance résulte un triple aveuglement. Le premier est relatif à l'éternité du monde. Puisque Dieu ignore le monde, comment pourrait-il l'avoir créé? Aussi bien, et tous les commentateurs grecs ou arabes sont d'accord sur ce point, Aristote n'a jamais enseigné que le monde ait eu un principe ou un commencement. Ce premier aveuglement en détermine un second. Si l'on pose, en effet, le monde comme éternel on se voile la véritable nature de l'âme. Dans une telle hypothèse on n'a plus le choix qu'entre les erreurs suivantes : puisque, depuis l'éternité du monde, une infinité d'hommes doit avoir existé, il doit y avoir une infinité d'âmes; à moins que l'âme ne soit corruptible, ou que les mêmes âmes ne passent de corps en corps, ou qu'il y ait, pour tous les hommes, un seul intellect. Si nous en croyons Averroës, c'est à cette dernière erreur qu'Aristote se serait arrêté. Or, ce deuxième aveuglement en entraîne nécessairement un troisième; puisqu'il n'y a qu'une seule âme pour tous les hommes, il n'y a pas d'immortalité personnelle,

1. *In Hexaëmeron*, collatio VI, *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. V, p. 360-361. Mandonnet (*op. cit.*, p. 157, note) renvoie également sur ce point à Henri de Gand, *Quodlibeta*, IX, qu. 14 et 15.

et, par conséquent, il ne saurait y avoir après cette vie ni récompense ni châtiment.

Que l'on se représente maintenant quel pouvait être l'état d'esprit des théologiens et des philosophes chrétiens en présence d'une telle doctrine. Nous pouvons laisser de côté ceux qui, par principe, étaient irréductiblement méfiants à l'égard de toute spéculation philosophique. Cet état d'esprit qui avait engendré au xie siècle la résistance contre le mouvement dialecticien n'était pas moins vivace au xiiie siècle, et jamais peut-être il n'avait rencontré plus belle occasion de se manifester. Mais la grande majorité des théologiens ne songeait nullement à nier l'utilité des spéculations philosophiques, et, parmi ceux-là, un double courant se manifestait. Les uns, en petit nombre, reçurent du péripatétisme averroïste une impression si profonde qu'ils virent dans cette doctrine la vérité définitive et totale. Ils l'acceptèrent donc, avec toutes les conséquences qu'elle comportait, et l'on vit des clercs enseigner à Paris qu'il n'y a pas de providence, que le monde est éternel, qu'il n'y a qu'un seul intellect pour l'espèce humaine tout entière et qu'il n'y a enfin pour l'homme ni immortalité ni liberté. Tels furent Boëce de Dacie et surtout Siger de Brabant. D'autres, en beaucoup plus grand nombre, éprouvèrent une répulsion, d'ailleurs variable selon les esprits, à l'égard de ces innovations condamnables, et ils se retranchèrent plus fortement que jamais derrière la philosophie platonico-augustinienne qui était, à ce moment, la seule philosophie traditionnelle dans l'Église. La personnalité la plus remarquable que nous apercevions au sein de ce parti est, sans aucun doute, celle de saint Bonaventure. Nous avons vu avec quelle énergie ce docteur maintenait contre Aristote l'exemplarisme platonicien ; il maintenait encore, et toute l'école franciscaine avec lui, la doctrine augustinienne de l'illumination contre la doctrine aristotélicienne de l'abstraction ; contre l'unité de la forme substantielle qui semblait compromettre l'immortalité de l'âme, il affirmait la pluralité hiérarchique des formes. Ainsi, et bien que, sur plusieurs points, la pensée d'Aristote ait pénétré malgré lui dans sa propre pensée, l'attitude de saint Bonaventure à son égard demeurait celle d'un opposant.

Une troisième attitude demeurait cependant possible. La doctrine d'Aristote, et cela était évident aux yeux de tout philosophe chrétien, présentait de graves lacunes dans la partie métaphysique. Le moins qu'il fût possible d'en dire était que cette philosophie laissait en suspens les deux problèmes de la création et de l'immortalité de l'âme. Par contre, la partie proprement physique et naturelle de la doctrine

se présentait comme incomparablement supérieure aux solutions fragmentaires et peu cohérentes que les anciennes écoles pouvaient proposer. Cette supériorité de la physique d'Aristote était même si écrasante qu'aux yeux des esprits clairvoyants elle ne pouvait manquer d'emporter l'assentiment de la raison et d'assurer le succès final de la doctrine. Dès lors, n'y avait-il pas imprudence grave à s'obstiner dans des positions ruinées d'avance? Le triomphe d'Aristote étant inévitable, la sagesse commandait de faire en sorte que ce triomphe, menaçant pour la pensée chrétienne, tournât au contraire à son profit. C'est dire que l'œuvre qui s'imposait alors consistait à christianiser Aristote; réintroduire dans le système l'exemplarisme et la création, maintenir la providence, concilier l'unité de la forme substantielle avec l'immortalité de l'âme, montrer, en un mot, que la physique aristotélicienne étant admise, les grandes vérités du christianisme demeurent inébranlées; mieux encore, montrer que ces grandes vérités trouvent dans la physique d'Aristote leur soutien naturel et leur plus ferme fondement : telle était la tâche qu'il devenait urgent d'accomplir.

La tâche était possible, mais elle était rude. Déjà Albert de Cologne, que l'on devait plus tard appeler : le Grand, édifiait, sur des bases essentiellement aristotéliciennes, une vaste encyclopédie de toutes les connaissances acquises de son temps. D'autre part, Guillaume de Mœrbeke allait reprendre la traduction complète des œuvres d'Aristote en prenant pour base le texte grec, et non plus des translations arabes plus ou moins sollicitées dans le sens de l'averroïsme musulman. Enfin, un secours qui n'était pas méprisable arrivait de l'Orient en même temps que le danger : le philosophe juif Maïmonide avait dû résoudre déjà quelques-uns des problèmes que l'interprétation d'Aristote posait aux théologiens catholiques, et les résultats de son travail pouvaient aisément être utilisés[1].

Mais il restait à surmonter des difficultés de toutes sortes. A l'extérieur, il fallait vaincre la résistance que les tenants de la philosophie augustinienne ne manqueraient pas d'opposer; il fallait surtout maintenir tout ce qui pouvait être maintenu de la doctrine d'Aristote, au risque d'être enveloppé dans la réprobation que les partisans d'Averroës allaient bientôt s'attirer. A l'intérieur, il fallait réaliser un système complet où toutes les vérités du christianisme trouveraient leur place,

1. Voir sur ce point J. Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judenthum*, Gœttingen, 1891; L.-G. Lévy, *Maïmonide*, Les Grands Philosophes, Paris, 1911, p. 265-267.

éliminer les questions inutiles, mettre de l'ordre au sein de celles qui demeuraient, les résoudre par des décisions fermes qu'il fut toujours possible de justifier à l'aide de principes premiers cohérents entre eux. Il fallait, en un mot, s'assimiler si parfaitement la philosophie d'Aristote qu'elle en vînt à se réorganiser comme d'elle-même dans le sens du christianisme. Cette tâche si lourde, c'est l'honneur de saint Thomas d'Aquin de l'avoir entreprise et menée à bonne fin. Attaqué par le franciscain Jean Peckham en 1270, déclaré suspect par le chapitre général de l'Ordre en 1282, il se voit encore enveloppé dans la condamnation des 219 articles averroïstes et péripatéticiens que porte, en 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier. Pressé entre deux partis contraires, nous le verrons toujours préoccupé de maintenir contre les tenants de l'augustinisme ce qu'il considère comme vrai dans le système d'Aristote, et de maintenir contre les aristotéliciens absolus les vérités chrétiennes que le péripatétisme avait ignorées. Telle est l'arête étroite sur laquelle Thomas d'Aquin se meut avec une incomparable sûreté. Sans doute, l'analyse de son système nous permettra seule d'apprécier dans quelle mesure le philosophe médiéval a réalisé le difficile programme qu'il s'était imposé. Mais nous en avons un signe extérieur dont il nous est permis, dès maintenant, de tenir compte. Après six cents ans de spéculation philosophique et malgré des tentatives innombrables pour constituer une apologétique sur des bases nouvelles, l'Église vit encore de la pensée de saint Thomas d'Aquin et veut continuer d'en vivre. Le catholicisme a tellement pris l'habitude de se penser sous les espèces du thomisme qu'il ne s'est jamais reconnu dans les autres images de lui-même que ses philosophes ont pu lui présenter. Ce ne serait pas exagérer, peut-être, que de découvrir dans un tel fait l'indice de la souplesse intellectuelle et de la rigueur logique avec lesquelles saint Thomas a construit le système que nous allons étudier.

CHAPITRE II.

Foi et raison. L'objet de la philosophie.

Si notre analyse avait pour objet un système philosophique moderne, la première tâche qui s'imposerait à nous serait de déterminer la conception de la connaissance humaine adoptée par notre philosophe. Il n'en est pas absolument de même lorsqu'on aborde l'étude d'un philosophe théologien du moyen âge. Pour saint Thomas d'Aquin et pour tous les docteurs chrétiens (nous pourrions ajouter : pour tous les docteurs arabes et juifs) un problème prime celui de la connaissance humaine : c'est le problème des rapports de la raison et de la foi. Alors que le philosophe en tant que tel prétend ne puiser la vérité qu'aux sources de sa raison seule, le philosophe théologien reçoit la vérité de deux sources différentes : la raison et, puisqu'il est théologien, la foi en la vérité révélée de Dieu, dont l'Eglise est l'interprète. D'où une difficulté préalable qu'il est impossible d'éviter : quels sont les domaines respectifs de la raison et de la foi? Devons-nous sacrifier l'une à l'autre, ou comment pourrions-nous les accorder?

Rien n'est plus aisé que de distinguer d'un point de vue abstrait philosophie et théologie, l'une consistant dans l'investigation de la vérité au moyen de la raison, l'autre partant d'un fait indépendant de la raison : la révélation faite par Dieu à l'esprit humain de vérités supérieures à la raison, c'est-à-dire auxquelles la raison ne saurait atteindre par ses propres forces, qu'elle ne saurait même comprendre une fois qu'elle est en leur possession, ni, par conséquent, justifier. En fait, lorsqu'on aborde l'étude de saint Thomas, on se heurte à des difficultés considérables. En présence des mêmes textes, des historiens différents, invités à séparer le philosophique du théologique, ne retiendront ni ne laisseront toujours exactement les mêmes points.

C'est que deux attitudes peuvent être adoptées, à l'origine desquelles se dissimule plus ou moins habilement, sous prétexte d'histoire impartiale, une thèse philosophique de nature proprement dogmatique.

L'une, qui est extrêmement répandue dans certains milieux, et presque populaire, consiste à négliger purement et simplement saint Thomas, parce que, ayant été *aussi* théologien, on en conclut que ce qu'il peut y avoir de philosophique dans son œuvre doit nécessairement s'en trouver contaminé. Cette affirmation à priori, fondée sur les exigences d'un rationalisme intransigeant, suppose qu'une philosophie ne peut entrer en contact, ni surtout accepter une collaboration avec le théologique, sans s'en trouver par le fait même discréditée.

Une autre attitude, opposée à la précédente et non moins répandue peut-être, quoique dans des milieux différents, consiste à admettre que la philosophie de saint Thomas, en droit et en fait, existe en soi et pour soi, indépendamment de la spéculation théologique à laquelle elle peut éventuellement s'associer. Si le thomisme est vrai, nous dit-on, ce ne peut être que pour des raisons exclusivement philosophiques avec lesquelles le dogme n'a rien de commun. Dès que, dans un exposé doctrinal, on voit à l'horizon poindre un dogme ou s'introduire des éléments de l'ordre de la révélation, l'avertissement connu se fait entendre : vous méconnaissez la vraie pensée de saint Thomas, vous confondez philosophie et théologie. Il est aisé d'apercevoir, d'ailleurs, que cette deuxième attitude, si elle est pratiquement opposée à la première, argumente cependant au nom du même principe.

On pourrait peut-être en adopter, au moins provisoirement, une troisième et, laissant de côté les jugements de valeur, chercher ce que sont, en fait, les rapports de la philosophie à la théologie dans le système de saint Thomas. Lorsqu'il reprend le problème pour son compte, il y a longtemps que les docteurs catholiques en ont préparé la solution[1]; mais la réponse qu'il y apporte présente des caractères très originaux, et, dès l'exposé des raisons sur lesquelles il la fonde, nous allons voir jouer quelques-uns des principes sur lesquels repose le système tout entier.

Et, tout d'abord, quel est l'objet de la métaphysique que l'on nomme encore *philosophie première* ou *sagesse*? Si nous nous en tenons à l'usage commun, le *sage* est celui qui sait ordonner les choses ainsi

1. Pour nous en tenir aux principaux, voir sur l'attitude adoptée par saint Augustin et saint Anselme M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, 116-143 et 258-339. Consulter aussi Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909. Du même, *La philosophie et la foi chez saint Thomas*, Rev. des sciences philosophiques et théologiques, 1909, p. 244-261; L. Laberthonnière, *Saint Thomas et les rapports entre la science et la foi*, Ann. de phil. chrét., t. CLVIII, 1909, p. 599-621.

qu'il convient et les bien gouverner. Bien ordonner une chose et la bien gouverner, c'est la disposer en vue de sa fin. C'est pourquoi nous voyons que, dans la hiérarchie des arts, un art gouverne l'autre et lui sert, en quelque sorte, de principe, lorsque sa fin immédiate constitue la fin dernière de l'art subordonné. Ainsi la médecine est un art principal et directeur par rapport à la pharmacie, parce que la santé, fin immédiate de la médecine, est en même temps la fin de tous les remèdes qu'élabore le pharmacien. Ces arts principaux et dominateurs reçoivent le nom d'architectoniques et ceux qui les exercent le nom de sages. Mais ils ne méritent le nom de sages qu'au regard des choses mêmes qu'ils savent ordonner en vue de leur fin. Leur sagesse, portant surdes fins particulières, n'est qu'une sagesse particulière. Supposons au contraire un sage qui ne se propose pas de considérer telle ou telle fin particulière, mais la fin de l'univers; celui-là ne pourra plus être nommé sage en tel ou tel art, mais sage absolument parlant. Il sera le sage par excellence. L'objet propre de la sagesse, ou philosophie première, est donc la fin de l'univers et, puisque la fin d'un objet se confond avec son principe ou sa cause, nous retrouvons la définition d'Aristote : la philosophie première a pour objet l'étude des premières causes[1].

Cherchons maintenant quelle est la première cause ou la fin dernière de l'univers. La fin dernière de toute chose est évidemment celle que se propose, en la fabriquant, son premier auteur, ou, en la mouvant, son premier moteur. Or, il nous sera donné de voir que le premier auteur et le premier moteur de l'univers est une intelligence; la fin qu'il se propose en créant et mouvant l'univers doit donc être la fin ou le bien de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité. Ainsi la vérité est la fin dernière de tout l'univers et, puisque l'objet de la philosophie première est la fin dernière de tout l'univers, il s'ensuit que son objet propre est la vérité[2]. Mais nous devons ici nous garder d'une confusion. Puisqu'il s'agit pour le philosophe d'atteindre la fin dernière et, par conséquent, la cause première de l'univers, la vérité dont nous parlons ne saurait être une vérité quelconque; elle ne peut être que cette vérité qui est la source première de toute vérité. Or, la disposition des choses dans l'ordre de la vérité est la même que dans l'ordre de l'être (*sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse*), puisque l'être et le vrai s'équivalent. Une vérité qui soit la source de toute vérité ne peut se rencontrer que chez un être qui soit la source première de tout être.

1. *Cont. Gent.*, I, 1; *Sum. theol.*, I, 1, 6, *ad Resp.*
2. *Cont. Gent.*, I, 1.

La vérité qui constitue l'objet de la philosophie première serait donc cette vérité que le Verbe fait chair est venu manifester au monde, selon la parole de Jean : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*[1]. D'un mot, l'objet véritable de la métaphysique c'est Dieu[2].

Cette détermination posée par saint Thomas au début de la Somme contre les Gentils n'a rien de contradictoire avec celle qui le conduit à définir ailleurs la métaphysique comme la science de l'être, considéré simplement en tant qu'être, et de ses premières causes[3]. Si la matière immédiate, sur laquelle porte la recherche du métaphysicien, est bien l'être en général, il n'en constitue pas, du moins, la véritable fin. Ce vers quoi tend la spéculation philosophique, c'est, par delà l'être en général, la cause première de tout être : *Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur*. C'est pourquoi, lorsqu'il parle en son propre nom, Thomas d'Aquin laisse de côté la considération de l'être en tant que tel et définit la métaphysique du point de vue de son objet suprême : le principe premier de l'être, qui est Dieu.

De quels moyens disposons-nous pour atteindre cet objet? Nous disposons d'abord, et cela est évident, de notre raison. Le problème est de savoir si notre raison constitue un instrument suffisant pour atteindre le terme de la recherche métaphysique, à savoir, l'essence divine. Remarquons immédiatement que la raison naturelle, laissée à ses propres forces, nous permet d'atteindre certaines vérités relatives à Dieu et à sa nature. Les philosophes peuvent établir, par voie démonstrative, que Dieu existe, qu'il est un, etc. Mais il apparaît très évidemment aussi que certaines connaissances relatives à la nature divine excèdent infiniment les forces de l'entendement humain; c'est là un point qu'il importe d'établir afin de fermer la bouche aux incrédules qui considèrent comme fausses toutes les affirmations relatives à Dieu que notre raison ne peut établir. Ici le sage chrétien va s'ajouter au sage grec.

Toutes les démonstrations que l'on peut fournir de cette thèse reviennent à faire apparaître la disproportion qui existe entre notre entendement fini et l'essence infinie de Dieu. Celle qui nous introduit

1. *Joann.*, XVII, 37.
2. *Cont. Gent.*, I, 1, et III, 25, *ad Quod est tantum*.
3. *In IV. Metaphys.*, lect. 1, *med.* Voir dans Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*. I p. 23-26, toutes les références nécessaires.

le plus profondément peut-être dans la pensée de saint Thomas se tire de la nature des connaissances humaines. La connaissance parfaite, si nous en croyons Aristote, consiste à déduire les propriétés d'un objet en prenant l'essence de cet objet comme principe de la démonstration. Le mode selon lequel la substance de chaque chose nous est connue détermine donc, par le fait même, le mode des connaissances que nous pouvons avoir relativement à cette chose. Or, Dieu est une substance purement spirituelle; notre connaissance, au contraire, est celle que peut acquérir un être composé d'une âme et d'un corps. Elle prend nécessairement son origine dans le sens. La science que nous avons de Dieu est donc celle qu'à partir de données sensibles nous pouvons acquérir d'un être purement intelligible. Ainsi notre entendement, se fondant sur le témoignage des sens, peut inférer que Dieu existe. Mais il est évident que la simple inspection des sensibles, qui sont les effets de Dieu et, par conséquent, inférieurs à lui, ne peut nous introduire dans la connaissance de l'essence divine[1]. Il y a donc des vérités relatives à Dieu qui sont accessibles à la raison ; et il y en a d'autres qui la dépassent. Voyons quel est, dans l'un et l'autre cas, le rôle particulier de la foi.

Constatons d'abord que, abstraitement et absolument parlant, là où la raison peut trouver prise, la foi n'a plus aucun rôle à jouer. En d'autres termes, on ne peut pas savoir et croire en même temps la même chose : *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*[2]. L'objet propre de la foi, si nous en croyons saint Augustin, c'est précisément ce que la raison n'atteint pas ; d'où il suit que toute connaissance rationnelle qui peut se fonder par résolution aux premiers principes échappe, du même coup, au domaine de la foi. Voilà quelle est la vérité de droit. En fait, la foi doit se substituer à la science dans un grand nombre de nos affirmations. Non seulement, en effet, il se peut que certaines vérités soient crues par les ignorants et sues par les savants, mais encore il arrive souvent qu'en raison de la faiblesse de notre entendement et des écarts de notre imagination l'erreur s'introduise dans nos recherches. Nombreux sont ceux qui perçoivent mal ce qu'il y a de concluant dans une démonstration et qui, en conséquence, demeurent incertains touchant les vérités les mieux démontrées. La constatation du désaccord qui règne, sur les mêmes questions, entre des hommes réputés sages achève de les dérouter. Il était donc salutaire que la providence imposât

1. *Cont. Gent.*, I, 3.
2. *Qu. disp. de Veritate*, qu. XIV, art. 9, *ad Resp.*

comme articles de foi les vérités accessibles à la raison, afin que tous participassent aisément à la connaissance de Dieu, et cela sans avoir à craindre le doute ni l'erreur[1].

Si nous considérons, d'autre part, les vérités qui dépassent notre raison, nous verrons non moins évidemment qu'il convenait de les proposer à l'acceptation de notre foi. La fin de l'homme, en effet, n'est autre que Dieu; or, cette fin excède manifestement les limites de notre raison. D'autre part, il faut bien que l'homme possède quelque connaissance de sa fin, pour qu'il puisse ordonner par rapport à elle ses intentions et ses actions. Le salut de l'homme exigeait donc que la révélation divine lui fît connaître un certain nombre de vérités incompréhensibles pour sa raison[2]. D'un mot, puisque l'homme avait besoin de connaissances touchant le Dieu infini qui est sa fin, ces connaissances, excédant les limites de sa raison, ne pouvaient être proposées qu'à l'acceptation de sa foi. Et nous ne saurions voir dans la croyance une violence quelconque imposée à notre raison. La foi à l'incompréhensible confère, au contraire, à la connaissance rationnelle sa perfection et son achèvement. Nous ne connaissons vraiment Dieu, par exemple, que lorsque nous le croyons supérieur à tout ce que l'homme peut en penser. Or, il est évident que nous demander de recevoir sur Dieu des vérités incompréhensibles est le plus sûr moyen d'implanter en nous la connaissance de son incompréhensibilité[3]. Et, de plus, l'acceptation de la foi réprime en nous la présomption, mère de l'erreur. Certains croient pouvoir mesurer la nature divine à la toise de leur raison; c'est les rappeler au juste sentiment de leurs limites que leur proposer, au nom de l'autorité divine, des vérités supérieures à leur entendement. Ainsi, la discipline de la foi tourne au profit de la raison.

Convient-il d'admettre, cependant, qu'outre cet accord tout extérieur et de simple convenance un accord interne et pris du point de vue de la vérité puisse s'établir entre la raison et la foi? Autrement dit, pouvons-nous affirmer l'accord des vérités qui dépassent notre raison avec celles que notre raison peut appréhender? La réponse qu'il convient d'apporter à cette question dépend de la valeur attribuée aux motifs de crédibilité que la foi peut invoquer. Si l'on admet, ainsi qu'il convient d'ailleurs, que les miracles, les prophéties, les effets merveilleux de la

1. *Cont. Gent.*, I, 4. La source de saint Thomas est ici Maïmonide, ainsi qu'il ressort du *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, *ad. Resp.*

2. *Sum. theol.*, I, 1, 1, *ad Resp. De virtutibus*, art. X, *ad Resp.*

3. *Cont. Gent.*, I, 5.

religion chrétienne prouvent suffisamment la vérité de la religion révélée[1], il faudra bien admettre que la foi et la raison ne peuvent se contredire. Seul le faux peut être contraire au vrai. Entre une foi vraie et des connaissances vraies, l'accord se réalise de lui-même et comme par définition. Mais on peut apporter de cet accord une démonstration purement philosophique. Lorsqu'un maître instruit son disciple, il faut que la science du maître contienne ce qu'il introduit dans l'âme de son disciple. Or, la connaissance naturelle que nous avons des principes nous vient de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc, eux aussi, contenus dans la sagesse de Dieu. D'où il suit que tout ce qui est contraire à ces principes est contraire à la sagesse divine et, par conséquent, ne saurait venir de Dieu. Entre une raison qui vient de Dieu et une révélation qui vient de Dieu, l'accord doit s'établir nécessairement[2]. Disons donc que la foi enseigne des vérités qui semblent contraires à la raison; ne disons pas qu'elle enseigne des propositions contraires à la raison. Le rustre considère comme contraire à la raison que le soleil soit plus grand que la terre, mais cette proposition semble raisonnable au savant[3]. Croyons de même que les incompatibilités apparentes entre la raison et la foi se concilient dans la sagesse infinie de Dieu.

Nous n'en sommes d'ailleurs pas réduits à cet acte de confiance général dans un accord dont la perception directe nous échapperait; bien des faits observables ne peuvent recevoir d'interprétation satisfaisante que si l'on admet l'existence d'une source commune de nos deux ordres de connaissance. La foi domine la raison, non pas en tant que mode de connaître, car elle est au contraire une connaissance de type inférieur à cause de son obscurité, mais en tant qu'elle met la pensée humaine en possession d'un objet qu'elle serait naturellement incapable de saisir. Il peut donc résulter de la foi toute une série d'influences et actions dont les conséquences, à l'intérieur de la raison même, et sans qu'elle cesse pour autant d'être une pure raison, peuvent être des plus importantes. La foi dans la révélation n'aura pas pour résultat de détruire la rationnalité de notre connaissance, mais de lui permettre au contraire de se développer plus complètement; de même en effet que la grâce ne détruit pas la nature, mais la féconde, l'exalte et la parfait, de même la foi, par l'influence qu'elle exerce de haut sur la raison en tant que

1. *Cont. Gent.*, I, 6. *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, ad. 11.
2. *Cont. Gent.*, I, 7.
3. *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, ad. 7.

telle, permet le développement d'une activité rationnelle d'un ordre plus fécond[1].

Cette influence transcendante de la foi sur la raison est un fait essentiel qu'il importe de bien interpréter si l'on veut laisser à la philosophie thomiste son caractère propre. Beaucoup de critiques dirigées contre elle se fondent précisément sur le mélange de foi et de raison que l'on prétend y découvrir; or, il est également inexact de soutenir que saint Thomas ait isolé par une cloison étanche ou qu'il ait au contraire confondu les deux domaines. Nous aurons à nous demander plus loin s'il les a confondus; il apparaît dès à présent qu'il ne les a pas isolés et qu'il a su les maintenir en contact d'une manière qui ne le contraignit pas ultérieurement à les confondre. C'est ce qui permet de comprendre l'admirable unité de l'œuvre philosophique et de l'œuvre théologique de saint Thomas. Il est impossible de feindre qu'une telle pensée ne soit pas pleinement consciente de son but; même dans les commentaires sur Aristote, elle sait toujours où elle va, et elle va, là encore, à la doctrine de la foi, sinon là où elle explique, du moins là où elle complète et redresse. Et cependant on peut dire que saint Thomas travaille avec la pleine et juste conscience de ne jamais faire appel à des arguments qui ne seraient pas strictement rationnels, car si la foi agit sur sa raison, cette raison que soulève et féconde sa foi ne cesse pas pour autant d'accomplir des opérations purement rationnelles et d'affirmer des conclusions fondées sur la seule évidence des principes premiers communs à tous les esprits humains. La crainte dont témoignent certains interprètes de saint Thomas de laisser croire à une contamination possible de sa raison par sa foi n'a donc rien de thomiste; nier qu'il ne connaisse et ne veuille cette bienfaisante influence c'est se condamner à présenter comme foncièrement inexplicable l'accord de fait auquel aboutit sa reconstruction de la philosophie et de la théologie et c'est manifester une inquiétude que saint Thomas lui-même n'eût pas comprise. L'Aquinate est trop sûr de sa pensée pour craindre quoi que ce soit de semblable. Sa pensée progresse sous l'action bienfaisante de la foi, il le reconnaît, mais il constate qu'en repassant par le chemin de la révélation la raison trouve aisément et, pour ainsi dire, reconnaît les vérités qu'elle risquait de méconnaître. Le voyageur qu'un guide a conduit sur la cime n'a pas moins droit au spectacle que l'on y découvre et la vue qu'il en a n'est pas moins vraie parce qu'un secours extérieur l'y

1. *De Verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 8^m, et art. 10, ad 9^m.

a conduit. On ne peut pratiquer longtemps saint Thomas sans se convaincre que le vaste système du monde que sa doctrine nous présente se construisait dans sa pensée à mesure que s'y construisait la doctrine de la foi; lorsqu'il affirme aux autres que la foi est pour la raison un guide salutaire, le souvenir du gain rationnel que la foi lui a fait réaliser est encore vivace en lui.

On ne s'étonnera donc pas qu'en ce qui concerne d'abord la théologie il y ait place pour la spéculation philosophique, même lorsqu'il s'agit de vérités révélées qui excèdent les limites de notre raison. Sans doute, et cela est évident, elle ne peut prétendre à les démontrer ni même à les comprendre, mais, encouragée par la certitude supérieure qu'il y a là une vérité cachée, elle peut nous en faire entrevoir quelque chose à l'aide de comparaisons bien fondées. Les objets sensibles qui constituent le point de départ de toutes nos connaissances ont conservé quelques vestiges de la nature divine qui les a créés, puisque l'effet ressemble toujours à la cause. La raison peut donc, dès ici-bas et grâce au point de départ que la foi lui offre, nous acheminer quelque peu vers l'intelligence de la vérité parfaite que Dieu nous découvrira dans la patrie[1]. Et cette constatation délimite le rôle qui revient à la raison lorsqu'elle entreprend une apologétique des vérités de foi. Rien de plus imprudent que d'en assumer la démonstration; essayer de démontrer l'indémontrable, c'est confirmer l'incrédule dans son incrédulité. La disproportion apparaît si évidente entre les thèses que l'on croit établir et les fausses preuves qu'on en apporte qu'au lieu de servir la foi par de telles argumentations on s'expose à la rendre ridicule. Mais on peut expliquer, interpréter, rapprocher de nous ce que l'on ne saurait prouver; nous pouvons donc conduire comme par la main nos adversaires en présence de ces vérités inaccessibles, nous pouvons montrer sur quelles raisons probables et sur quelles autorités elles trouvent ici-bas leur fondement.

Mais il faut aller plus loin et, recueillant le bénéfice des thèses que nous avons précédemment posées, affirmer qu'il y a place même pour l'argumentation démonstrative en matière de vérités inaccessibles à la raison, puis pour une intervention théologique dans les matières en apparence réservées à la pure raison. Nous avons vu en effet que la

1. *Cont. Gent.*, I, 7; *De Verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 2m. On retrouve ici l'écho du *fides quaerens intellectum* de l'école augustinienne; mais, à la différence de l'augustinisme, ce n'est pas là pour saint Thomas la définition de la philosophie.

révélation et la raison ne peuvent se contredire; si donc il est certain que la raison ne peut démontrer la vérité révélée, il est non moins certain que toute démonstration soi-disant rationnelle qui prétend établir la fausseté de la foi se réduit elle-même à un pur sophisme. Quelle que puisse être la subtilité des arguments invoqués, il faut se tenir ferme à ce principe que la vérité ne peut pas être divisée contre elle-même et que la raison ne peut donc pas avoir raison contre la foi[1]. On peut donc toujours chercher un sophisme dans une thèse philosophique qui contredit l'enseignement de la révélation, car il est certain d'avance qu'elle en recèle au moins un. Les textes révélés ne sont jamais des démonstrations philosophiques de la fausseté d'une doctrine, mais ils sont la preuve pour le croyant que le philosophe qui la soutient se trompe, et c'est à la philosophie seule qu'il appartient de le démontrer. A plus forte raison, les ressources de la spéculation philosophique sont-elles requises par la foi lorsqu'il s'agit de vérités religieuses qui sont en même temps des vérités humainement démontrables. Ce corps des doctrines philosophiques que la pensée humaine atteindrait rarement dans son ensemble avec les seules ressources de la raison, elle le retrouve aisément, quoiqu'elle le constitue sur des bases purement rationnelles s'il lui est indiqué par la foi. Comme un enfant qui comprend ce qu'il n'aurait pu découvrir et qu'un maître lui enseigne, l'intellect humain s'empare sans peine d'un système dont la vérité lui est garantie par une autorité plus qu'humaine. De là l'incomparable fermeté et sûreté dont il fait preuve en présence des erreurs de toutes sortes que la mauvaise foi ou l'ignorance peuvent engendrer chez ses adversaires; il peut toujours leur opposer des démonstrations concluantes capables de leur imposer le silence et de rétablir la vérité. Ajoutons enfin que même la connaissance purement scientifique des choses sensibles ne peut pas laisser la théologie complètement indifférente. Non pas qu'il n'y ait point de connaissance des créatures valable pour elle-même et indépendante de toute théologie; la science existe comme telle et, pourvu qu'elle n'excède jamais ses limites naturelles, elle se constitue en dehors de toute intervention de la foi. Mais c'est la foi qui, à son tour, ne peut pas ne pas la prendre en considération. A partir du moment où elle s'est constituée pour elle-même, la théologie ne saurait aucunement s'en désintéresser, d'abord parce que la considération des créatures est utile à l'instruc-

1. *Cont. Gent.*, I, 1; I, 2, et I, 9.

tion de la foi, ensuite, comme nous venons de le voir, parce que la connaissance naturelle peut au moins détruire les erreurs relatives à Dieu[1].

Telles étant les relations intimes qui s'établissent entre la théologie et la philosophie, il n'en reste pas moins qu'elles constituent deux domaines distincts, autonomes et formellement séparés. D'abord, si leurs territoires occupent en commun une certaine étendue, ils ne coïncident cependant pas. La théologie est la science des vérités nécessaires à notre salut ; or, toutes les vérités n'y sont pas nécessaires ; c'est pourquoi il n'y avait pas lieu que Dieu nous révélât, touchant les créatures, ce que nous sommes capables d'en apprendre par nous-mêmes, dès que la connaissance n'en était pas nécessairement requise pour assurer notre salut. Il reste donc place en dehors de la théologie pour une science des choses qui les considérerait en elles-mêmes et qui se subdiviserait en parties différentes selon les différents genres des choses naturelles, alors que la théologie les considère sous la perspective du salut et par rapport à Dieu[2]. La philosophie étudie le feu en tant que tel, le théologien y voit une image de l'élévation divine ; il y a donc place pour l'attitude du philosophe à côté de celle du croyant (*philosophus*, *fidelis*) et il n'y a pas lieu de reprocher à la théologie de passer sous silence un grand nombre de propriétés des choses, telles que la figure du ciel ou la qualité de son mouvement ; elles sont du ressort de la philosophie, qui seule a charge de nous les expliquer.

Là même où le terrain est commun aux deux disciplines, elles conservent des caractères spécifiques qui assurent leur indépendance. En effet, elles diffèrent d'abord et surtout par les principes de la démonstration, et c'est ce qui leur interdit définitivement de se confondre. Le philosophe emprunte ses arguments aux essences et, par conséquent, aux causes propres des choses ; c'est ce que nous ferons constamment dans la suite de cet exposé. Le théologien, au contraire, argumente en remontant toujours à la première cause de toutes les choses qui est Dieu, et il fait appel à trois ordres différents d'arguments qui, dans aucun cas, ne sont considérés comme satisfaisants par le philosophe. Tantôt le théologien affirme une vérité au nom du principe d'autorité, parce qu'elle nous a été transmise et révélée par Dieu ; tantôt parce que la gloire d'un Dieu infini exige qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire au nom du principe de perfection ; tantôt enfin parce que la puissance de Dieu

1. *Cont. Gent.*, II, 2, et surtout *Sum. theol.*, I, 5, ad 2m.
2. *Cont. Gent.*, II, 4.

est infinie[1]. Il ne résulte d'ailleurs pas de là que la théologie soit exclue du domaine de la science, mais que la philosophie se trouve installée sur un domaine qui lui appartient en propre et qu'elle exploitera par des méthodes purement rationnelles. Comme deux sciences établissent un même fait en partant de principes différents et parviennent aux mêmes conclusions par des voies qui leur sont propres, ainsi les démonstrations du philosophe, exclusivement rationnelles, diffèrent *toto genere* des démonstrations que le théologien tire toujours de l'autorité.

Une deuxième différence, moins profonde, réside non plus dans les principes de la démonstration, mais dans l'ordre qu'elle suit. Car dans la doctrine philosophique, attachée à la considération des créatures en elles-mêmes et où l'on cherche à s'élever des créatures à Dieu, la considération des créatures vient la première et la considération de Dieu la dernière. Dans la doctrine de la foi au contraire, qui n'envisage les créatures que par rapport à Dieu, la considération qui vient la première est celle de Dieu et celle des créatures ne vient qu'ensuite. Par quoi d'ailleurs elle suit un ordre qui, pris en soi, est plus parfait, puisqu'elle imite la connaissance de Dieu qui, en se connaissant soi-même, connaît toutes choses[2].

Telle étant la situation de droit, il reste à déterminer de quoi l'on parle lorsqu'on parle de la philosophie de saint Thomas. Dans aucun de ses ouvrages, en effet, nous ne trouvons un corps de ses conceptions philosophiques exposées pour elles-mêmes et dans leur ordre rationnel. Il existe d'abord une série d'ouvrages composés par saint Thomas selon la méthode philosophique, ce sont ses commentaires sur Aristote et un petit nombre d'opuscules; mais les opuscules ne nous permettent de saisir qu'un fragment de sa pensée et les commentaires d'Aristote, attachés à suivre patiemment les méandres d'un texte obscur, ne nous permettent de soupçonner que bien imparfaitement ce qu'eût été une Somme de la philosophie thomiste organisée par saint Thomas lui-même avec le génie lucide qui régit la Somme théologique[3]. Et il y en a

1. « Fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita ». *Cont. Gent.*, II, 4.

2. *Cont. Gent.*, II, 4.

3. C'est pourquoi le conseil donné par J. Le Rohellec, *Rev. thomiste*, 1913, t. XXI, p. 449, de s'inspirer des *Commentaires* plutôt que de la *Somme* pour composer des cours de philosophie néo-scolastique peut être suivi en effet par les philosophes auxquels il s'adresse; mais l'historien ne saurait s'en inspirer sous peine d'aboutir à une restitution purement hypothétique d'un édifice qui n'a jamais existé. Il est à peine besoin de signaler que le

une seconde, dont la *Summa theologica* est le type le plus parfait, qui contient sa philosophie démontrée selon les *principes* de la démonstration philosophique et présentée selon l'*ordre* de la démonstration théologique. Il resterait donc à reconstruire une philosophie thomiste idéale en prenant dans ces deux groupes d'ouvrages ce qu'ils contiennent de meilleur et en redistribuant les démonstrations de saint Thomas selon les exigences d'un ordre nouveau. Mais qui osera tenter cette synthèse? Et qui surtout garantira que l'ordre philosophique de la démonstration adopté par lui correspond à celui que le génie de saint Thomas aurait su choisir et construire? En l'absence d'une telle synthèse réalisée par le philosophe lui-même, il est d'une élémentaire prudence de reproduire sa pensée selon l'ordre qu'il lui a donné et sous la forme la plus parfaite dont il l'ait revêtue, celle qu'elle reçoit dans les deux Sommes.

Il n'en résulte d'ailleurs nullement que la valeur d'une philosophie disposée selon cet ordre soit subordonnée à celle de la foi qui, dès son point de départ, fait appel à l'autorité d'une révélation divine. La philosophie thomiste se donne pour un système de vérités rigoureusement démontrables et elle est justifiable, en tant précisément que philosophie, de la seule raison. Lorsque saint Thomas parle en tant que philosophe, ce sont ses démonstrations seules qui sont en cause, et il importe peu que la thèse qu'il soutient apparaisse au point que la foi lui assigne, puisqu'il ne la fait jamais intervenir et ne nous demande jamais de la faire intervenir dans les preuves de ce qu'il considère comme rationnellement démontrable. Il y a donc entre les assertions de ces deux disciplines, et alors même qu'elles portent sur le même contenu, une distinction formelle absolument stricte et qui se fonde sur l'hétérogénéité des principes de la démonstration; entre la théologie qui situe ses principes dans les articles de foi et la philosophie qui demande à la raison seule ce qu'elle peut nous faire connaître de Dieu, il y a une différence de genre : *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*[1]. Et l'on peut démontrer que cette distinction générique n'a pas été posée par saint Thomas comme un principe inefficace dont il n'y ait plus lieu de tenir compte après l'avoir reconnu. L'examen de sa doctrine, envisagée dans sa signification historique et comparée à la tradition augustinienne

Contra Gentes, habituellement qualifié de *Summa philosophica* par opposition à la *Summa theologica*, ne mérite nullement ce titre si l'on s'en tient à l'ordre de la démonstration.

1. *Sum. theol.*, I, 10, ad 2[m].

dont saint Bonaventure était le plus illustre représentant, montre de quels remaniements profonds, de quelles transformations incroyablement hardies il n'a pas hésité à prendre la responsabilité pour satisfaire aux exigences de la pensée aristotélicienne chaque fois qu'il les jugeait identiques aux exigences de la raison[1].

C'est en quoi précisément consiste la valeur proprement philosophique du système thomiste et ce qui en fait un moment décisif dans l'histoire de la pensée humaine. En pleine conscience de toutes les conséquences qu'entraîne une telle attitude, saint Thomas accepte simultanément, et chacune avec ses exigences propres, sa foi et sa raison. Sa pensée ne vise donc pas à constituer aussi économiquement que possible une conciliation superficielle où prendront place les doctrines les plus aisées à accorder avec l'enseignement traditionnel de la théologie, il veut que la raison développe son propre contenu en toute liberté et manifeste intégralement la rigueur de ses exigences; la philosophie qu'il enseigne ne tire pas sa valeur de ce qu'elle est chrétienne, mais de ce qu'elle est vraie. C'est pourquoi d'ailleurs, au lieu de suivre passivement le courant régulier de l'augustinisme, il élabore une nouvelle théorie de la connaissance, déplace les bases sur lesquelles reposaient les preuves de l'existence de Dieu, soumet à une critique nouvelle la notion de création et fonde ou réorganise complètement l'édifice de la morale traditionnelle. Tout le secret du thomisme est là, dans cet immense effort d'honnêteté intellectuelle pour reconstruire la philosophie sur un plan tel que son accord de fait avec la théologie apparaisse comme la conséquence nécessaire des exigences de la raison elle-même et non comme le résultat accidentel d'un simple désir de conciliation.

Tels nous semblent être les contacts et la distinction qui s'établissent entre la raison et la foi dans le système de saint Thomas d'Aquin. Elles ne peuvent ni se contredire, ni s'ignorer, ni se confondre; la raison aura beau justifier la foi, jamais elle ne la transformera en raison, car au moment où la foi serait capable d'abandonner l'autorité pour la preuve elle cesserait de croire pour savoir; et la foi aura beau mouvoir du dehors ou guider du dedans la raison, jamais la raison ne cessera d'être elle-même, car au moment où elle renoncerait à fournir la preuve démonstrative de ce qu'elle avance elle se renierait et s'effacerait immédiatement pour faire place à la foi. C'est donc l'inaliénabilité même de leurs essences propres qui leur permet d'agir l'une sur l'autre

1. Nous avons développé ce point dans nos *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921 : *La signification historique du thomisme*, p. 95-124.

sans se contaminer; un état mixte composé d'un savant dosage de science et de croyance comme celui dont se délectaient tant de consciences mystiques, saint Thomas le considère comme contradictoire et monstrueux; c'est un être aussi chimérique que le serait un animal composé de deux espèces différentes. On conçoit donc qu'à la différence de l'augustinisme par exemple, le thomisme comporte, à côté d'une théologie qui ne soit que théologie, une philosophie qui ne soit que philosophie. A ce titre, saint Thomas d'Aquin est, avec son maître Albert le Grand, le premier en date, et non le moindre, des philosophes modernes.

On conçoit enfin qu'envisagée sous cet aspect et comme une discipline qui saisit dès ici-bas de Dieu tout ce que la raison humaine en peut concevoir, l'étude de la sagesse apparaisse à saint Thomas comme la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et aussi la plus consolante. La plus parfaite, parce que dans la mesure où il se consacre à l'étude de la sagesse l'homme participe, dès ici-bas, à la véritable béatitude. La plus sublime, parce que l'homme sage approche quelque peu de la ressemblance divine, Dieu ayant fondé toutes choses en sagesse. La plus utile, parce qu'elle nous conduit au royaume éternel. La plus consolante, par ce que, selon la parole de l'Écriture (*Sap.*, VIII, 16), sa conversation n'a point d'amertume ni sa fréquentation de tristesse; on n'y trouve que plaisir et joie[1].

Sans doute, certains esprits, que touche uniquement ou surtout la certitude logique, contesteront volontiers l'excellence de la recherche métaphysique. A des investigations qui ne se déclarent pas totalement impuissantes, même en présence de l'incompréhensible, ils préféreront les déductions certaines de la physique ou des mathématiques. Mais une science ne se relève pas que de sa certitude, elle se relève encore de son objet. Aux esprits que tourmente la soif du divin, c'est vainement qu'on offrira les connaissances les plus certaines touchant les lois des nombres ou la disposition de cet univers. Tendus vers un objet qui se dérobe à leurs prises, ils s'efforcent de soulever un coin du voile, trop heureux d'apercevoir, parfois même sous d'épaisses ténèbres, quelque reflet de la lumière éternelle qui doit les illuminer un jour. A ceux-là les moindres connaissances touchant les réalités les plus hautes semblent plus désirables que les certitudes les plus complètes touchant de moindres objets[2]. Et nous atteignons ici le point où se concilient

1. *Cont. Gent.*, I, 2.
2. *Sum. theol.*, I, 1, 5, ad 1m. Ibid., 1a, 2ae, 66, 5, ad 3m.

l'extrême défiance à l'égard de la raison humaine, le mépris même que parfois saint Thomas lui témoigne, avec le goût si vif qu'il conserva toujours pour la discussion dialectique et pour le raisonnement. C'est que lorsqu'il s'agit d'atteindre un objet que son essence même nous rend inaccessible, notre raison se révèle impuissante et déficiente de toutes parts. Cette insuffisance, nul plus que saint Thomas n'en fut jamais persuadé. Et si, malgré tout, il applique inlassablement cet instrument débile aux objets les plus relevés, c'est que les connaissances les plus confuses, et celles même qui mériteraient à peine le nom de connaissances, cessent d'être méprisables lorsqu'elles ont pour objet l'essence infinie de Dieu. De pauvres conjectures, des comparaisons qui ne soient pas totalement inadéquates, voilà de quoi nous tirons nos joies les plus pures et les plus profondes. La souveraine félicité de l'homme ici-bas est d'anticiper, si confusément que ce puisse être, la vision face à face de l'immobile éternité.

CHAPITRE III.

L'évidence prétendue de l'existence de Dieu.

On a raison de dire, affirme saint Thomas, que celui qui veut s'instruire doit commencer par croire son maître ; il ne parviendrait jamais à la science parfaite s'il ne supposait vraies les doctrines qu'on lui propose au début et dont il ne peut, à ce moment, découvrir la justification[1]. Cette remarque se trouve particulièrement fondée en ce qui concerne la doctrine thomiste de la connaissance. Nous l'avons rencontrée dès la précédente leçon ; nous allons voir qu'elle est présupposée par toutes les preuves de l'existence de Dieu ; elle commande encore toutes les affirmations que nous pouvons porter sur son essence. Et cependant Thomas d'Aquin n'hésite pas à lui faire rendre certaines de ses conséquences les plus importantes, bien avant d'en avoir proposé la moindre justification.

On est parfois tenté de combler ce qui semble une lacune et de présenter, à titre de prolégomènes, une théorie de la connaissance, dont le reste de la doctrine serait une simple application. Mais, si nous nous plaçons au point de vue proprement thomiste, un tel ordre n'est ni nécessaire ni même satisfaisant pour l'esprit. Considérer, en effet, qu'il soit nécessaire de situer la théorie de la connaissance au début du système, c'est lui faire jouer un rôle que notre docteur ne lui a jamais attribué. Sa philosophie n'a rien d'une philosophie critique. Sans doute, l'analyse de notre faculté de connaître aura comme résultat d'en limiter la portée, mais saint Thomas ne songe pas à lui refuser l'appréhension de l'être en lui-même; ses réserves portent uniquement sur la nature de l'être que notre raison peut appréhender immédiatement et sur le mode selon lequel elle l'appréhende. Dès lors, puisque la raison humaine est toujours compétente en matière d'être, bien qu'elle ne le soit pas également à l'égard de tout être, rien ne nous interdit de l'ap-

1. *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, *ad Resp.*

pliquer d'emblée à l'être infini qui est Dieu et de lui demander ce qu'elle peut nous faire connaître d'un tel objet. En d'autres termes, la question de savoir s'il convient de débuter par une théorie de la connaissance ne présente ici qu'un intérêt purement didactique; il peut être commode d'exposer d'abord cette théorie, mais c'est un ordre qui ne s'impose pas. Mieux encore, il y a des raisons de ne pas l'adopter. Remarquons d'abord que si l'intelligence complète des preuves de l'existence de Dieu présuppose une détermination exacte de notre faculté de connaître, cette détermination elle-même demeure impossible sans quelque connaissance préalable de l'existence de Dieu et de son essence. Dans la pensée de saint Thomas, le mode de connaître résulte immédiatement du mode d'être; on ne peut donc établir quel mode de connaissance est celui de l'homme qu'après l'avoir amené à sa place dans la hiérarchie des êtres pensants. Par conséquent, dans l'un et l'autre cas, il est inévitable que l'on fasse jouer certaines thèses avant de les avoir démontrées. Cela étant, la préférence de saint Thomas ne peut être douteuse; l'ordre auquel il se tient constamment est un ordre synthétique. Il ne part pas des principes qui, du point de vue du sujet, conditionnent l'acquisition de toutes les autres connaissances, mais de l'Être qui, au point de vue de l'objet, conditionne à la fois tout être et tout connaître. La seule obligation que saint Thomas s'impose est de ne faire aucun usage de sa raison qui puisse apparaître comme illégitime lorsque le moment de l'analyse sera venu. Sous cette réserve, il s'accorde, et nous nous accorderons avec lui, le bénéfice d'une théorie non encore justifiée. Procéder ainsi n'est pas commettre une pétition de principe; c'est laisser provisoirement à la raison le soin de prouver quelle est sa valeur et quelles sont les conditions de son activité, par la richesse et la cohérence des résultats qu'elle obtient.

La première tâche qui s'impose à nous est la démonstration de l'existence de Dieu. Il est vrai que certains philosophes considèrent cette vérité comme évidente par elle-même; nous devons donc examiner d'abord leurs raisons qui, si elles étaient fondées, nous dispenseraient de toute démonstration.

Une première manière d'établir que l'existence de Dieu est une vérité connue par soi consisterait à montrer que nous en avons une connaissance naturelle, le *connu par soi*, pris en ce sens, étant simplement ce qui n'a pas besoin de démonstration[1]. Et tel serait bien le cas de l'existence de Dieu si la vérité nous en était naturellement connue

1. *Cont. Gent.*, I, 10.

comme celle des premiers principes. Or, Jean Damascène affirme que la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement insérée dans le cœur de tout homme; l'existence de Dieu est donc chose connue par soi[1]. On pourrait encore présenter l'argument sous une autre forme et dire que, le désir de l'homme tendant naturellement vers Dieu comme vers sa dernière fin, il faut que l'existence de Dieu soit connue par soi[2].

Il n'est pas malaisé de reconnaître les docteurs dont saint Thomas reproduit ici l'enseignement[3]. Ce sont des prédécesseurs, comme Jean de la Rochelle[4], ou des contemporains, comme saint Bonaventure, selon lequel toutes les autres preuves n'ont guère que la valeur d'exercices dialectiques. Seule la connaissance intime que nous avons de l'existence de Dieu peut nous en procurer la certitude évidente : *Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis*[5]. C'est donc aux représentants de l'école augustinienne que, sur ce point, Thomas d'Aquin va s'opposer. Il nie d'abord purement et simplement que nous possédions une connaissance innée de l'existence de Dieu. Ce qui est inné en nous, ce n'est pas cette connaissance, mais seulement les principes qui nous permettront de remonter jusqu'à Dieu, cause première, en raisonnant sur ses effets[6]. Nous aurons la justification de cette réserve lorsque le moment sera venu d'étudier l'origine de nos connaissances. Et si l'on dit, d'autre part, que nous connaissons Dieu naturellement, puisque nous tendons vers lui comme vers notre fin[7], il faut le concéder en un certain sens. Il est vrai que l'homme tend naturellement vers Dieu, puisqu'il tend vers sa béatitude qui est Dieu. Cependant, nous devons ici distinguer. L'homme tend vers sa béatitude, et sa béatitude est Dieu; mais il peut tendre vers sa béatitude sans savoir que Dieu est sa béatitude. En fait, certains placent le souverain bien dans les richesses; d'autres, dans le plaisir. C'est donc d'une façon tout à fait confuse que nous tendons naturellement vers Dieu et que nous le connaissons. Connaître qu'un homme vient n'est pas connaître Pierre, quoique ce

1. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 1m.
2. *Cont. Gent.*, I, 10.
3. Pour la détermination des adversaires auxquels saint Thomas s'oppose sur la question des preuves de l'existence de Dieu, consulter surtout Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster, 1907; Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, 1908. p. 286-338.
4. Voir Manser, *Johann von Rupella*, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 1911, Bd. XXVI, H. 3, p. 304.
5. Bonav., *De mysterio Trinitatis*, *quaest.*, *disp.*, IX, 1a, concl. 10. Voir d'autres textes dans G. Palhoriès, *Saint Bonaventure*, Paris, 1913, p. 78-84.
6. *De Verit.*, qu. X, art. 12, ad 1m.
7. Cf. saint Augustin, *De lib. arbitr.*, l. II, c. 9, n° 26; P. L., t. XXXII, col. 1254.

soit Pierre qui vienne; de même, connaître qu'il y a un souverain bien n'est pas connaître Dieu, quoique Dieu soit le souverain bien[1].

Après avoir écarté les philosophes qui font de l'existence de Dieu une connaissance naturelle, nous rencontrons ceux qui la fondent sur un raisonnement immédiatement évident, c'est-à-dire sur une simple application du principe de non-contradiction. Tels sont tous les docteurs qui argumentent à partir de l'idée de vérité. Il est connu par soi, nous dit-on, que la vérité existe, parce que nier que la vérité existe, c'est le concéder. Si, en effet, la vérité n'existe pas, il est vrai que la vérité n'existe pas; mais s'il y a quelque chose de vrai, il faut que la vérité existe. Or, Dieu est la vérité même, selon Jean : *Ego sum via, veritas et vita*. Donc, il est connu par soi que Dieu existe[2]. Mieux encore, il est connu par soi que Dieu a toujours existé; car, de tout ce qui est, il a été vrai d'abord que cela devait être. Or, la vérité est; donc il a d'abord été vrai qu'elle devait être. Mais cela n'a pu être vrai qu'en la vérité même; donc on ne peut pas penser que la vérité n'ait pas toujours existé. Or, Dieu est la vérité. Donc on ne peut pas penser que Dieu n'ait pas toujours existé[3]. Ces démonstrations, dont l'origine première semble être une argumentation de saint Augustin contre les sceptiques[4], avaient été proposées par Alexandre de Halès dans sa Somme théologique[5]. Thomas d'Aquin leur oppose catégoriquement une fin de non-recevoir; tous reposent sur la même équivoque, en ce qu'ils concluent d'une vérité quelconque à cette première Vérité qui est source de toute vérité. Ce qui est évident, c'est que, d'une façon générale, il y a de la vérité comme il y a de l'être. Et c'est tout ce que le premier argument parvient à démontrer. Mais il ne démontre nullement que cette vérité et, puisque la vérité se fonde sur l'être, cet être dont on ne peut pas penser qu'il n'existe pas soit le premier être cause de tout être. Nous ne pouvons le savoir que si la foi nous le fait croire ou si la raison nous le démontre. Mais ce n'est aucunement évident. De même en ce qui concerne la deuxième argumentation; elle est valable s'il s'agit d'une vérité indéterminée, non s'il s'agit de Dieu. Dans l'hypothèse où, par impossible, rien n'eût existé à un moment donné, il n'y aurait eu, à ce même moment, aucun être, et cependant il y aurait eu matière à vérité. Le non-être, en effet, peut offrir matière à vérité. Le

1. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 1m; *Cont. Gent.*, I, 11, ad 4m; *De Verit.*, X, 12, ad 5m.
2. *Joan.*, 14, 6; *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 3m; *De Verit.*, X, art. 12, ad 3m.
3. *De Verit.*, X, art. 12, ad 8m.
4. *Soliloq.*, l. II, c. 1, n. 2; P. L., t. XXXII, col. 886.
5. I, qu. 3, membr. 1. Voir les textes dans Grunwald, *op. cit.*, p. 97-98.

non-être peut offrir matière à vérité aussi bien que l'être, puisqu'on peut dire vrai sur le non-être comme sur l'être. D'où il suit qu'à un tel moment il y aurait eu matière à vérité, mais non pas vérité. On peut donc penser que la vérité n'a pas toujours existé. Ce n'est point par une telle voie que nous pourrons nous élever jusqu'à Dieu.

Une autre voie, cependant, nous demeure ouverte. Les vérités sont dites connues par soi lorsqu'il suffit, pour les connaître, d'en comprendre les termes. Si je comprends, par exemple, ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, je connais aussitôt que le tout est plus grand que la partie. Or, cette vérité que Dieu est rentre dans les vérités de cet ordre. Par le mot Dieu, en effet, nous entendons quelque chose de tel qu'on ne puisse rien concevoir de plus grand. Mais ce qui existe à la fois dans notre entendement et en réalité est plus grand que ce qui existe dans notre entendement seul. Puis donc que, lorsque nous comprenons ce mot : *Dieu*, nous en formons l'idée dans notre entendement, et qu'ainsi Dieu y existe, il s'ensuit par là même que Dieu existe encore en réalité. Donc, il est connu par soi que Dieu existe[1]. On a reconnu l'argument de saint Anselme; Alexandre de Halès paraissait l'avoir repris à son compte[2] et saint Bonaventure le défendait encore contre les objections de Gaunilon[3]. Ce sont donc les tenants de la philosophie augustinienne qui vont, de nouveau, se trouver visés. Cette démonstration, si nous en croyons Thomas d'Aquin, présente, en effet, deux vices principaux.

Le premier est de supposer que par ce terme : *Dieu*, tout homme entend nécessairement désigner un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand. Or, beaucoup d'anciens ont considéré que notre univers était Dieu et, parmi toutes les interprétations de ce nom que nous donne Jean Damascène, on n'en trouve aucune qui revienne à cette définition. Autant d'esprits pour lesquels l'existence de Dieu ne saurait être évidente *a priori*. En second lieu, et même étant accordé que par le mot : *Dieu*, tout le monde entend un être tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand, l'existence réelle d'un tel être n'en découlerait pas nécessairement. Lorsque nous comprenons par notre entendement le sens de ce mot, il n'en résulte pas que Dieu existe, si ce n'est dans notre entendement. L'existence nécessaire qui appartient à l'être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand n'est donc nécessaire que dans notre entendement et une fois la définition précédente posée; mais

1. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 2m; *Cont. Gent.*, I, 10.
2. Voir Grunwald, *op. cit.*, p. 98-100.
3. *Sent.*, I, dist. III, p. 1, qu. 1, concl. 6.

il ne s'ensuit nullement que cet être conçu possède une existence de fait et en réalité. Il n'y a donc rien de contradictoire à poser que Dieu n'existe pas. Tant qu'on n'a pas concédé l'existence réelle d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, on peut toujours concevoir un être plus grand qu'un être quelconque donné soit dans l'entendement, soit dans la réalité[1]. Mais comme, par hypothèse, l'adversaire en nie l'existence, il nous est impossible, en suivant cette voie, de le contraindre à nous l'accorder.

L'attitude adoptée par Thomas d'Aquin en présence de toutes les preuves *a priori* est particulièrement significative; elle ne nous instruit peut-être que médiocrement sur les intentions de leurs auteurs, mais elle éclaire vivement la conception thomiste de la preuve et nous renseigne sur les conditions qui, selon saint Thomas, sont requises pour toute démonstration valable de l'existence de Dieu. Remarquons d'abord que tous les raisonnements critiqués par notre docteur sont présentés comme aboutissant à la même conclusion : l'existence de Dieu est une vérité connue par soi, c'est-à-dire une vérité qui ne requiert aucune démonstration proprement dite. On conçoit la possibilité d'interpréter en ce sens l'affirmation d'une connaissance innée de l'existence de Dieu. Chez un saint Bonaventure, par exemple, elle ne se présente pas tant comme une preuve que comme la confirmation dernière de toutes les preuves; elle ajoute la certitude intime à la conviction logique que les argumentations ont engendrée en nous. Mais la démonstration prise de l'idée de vérité et celle de saint Anselme se présentent, au contraire, comme des démonstrations proprement dites, suffisantes à elles seules pour contraindre l'assentiment. Quelle raison saint Thomas peut-il avoir de leur refuser ce caractère? C'est qu'il interprète, d'un point de vue thomiste, des preuves formulées d'un point de vue augustinien.

Au fond des trois argumentations que nous avons rapportées se trouve une conception de la connaissance intellectuelle que saint Thomas ne saurait accepter. Le postulat sur lequel elles reposent est que nous n'aurions pas l'idée de Dieu, ni d'une vérité subsistante, ni d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, si ces idées n'avaient été déposées en nous par Dieu; si, mieux encore, elles n'étaient cet être même et cette même vérité participés sous un mode fini par notre entendement humain. Dans une telle hypothèse, les preuves *a priori* de l'existence de Dieu ne peuvent recéler aucun passage de l'idée de l'être; c'est de l'être qu'on est parti. Au fond des critiques de Thomas d'Aquin,

1. *Cont. Gent.*, I, 11; *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 2m.

nous découvrons un postulat tout à fait opposé, à savoir que toutes nos connaissances tirent leur origine de l'intuition sensible. L'être que nous atteignons directement, c'est l'idée réalisée dans la matière ; on commet donc un sophisme lorsqu'on veut nous prouver que l'être même que nous atteignons n'est autre que Dieu. Ainsi vidée de son contenu réaliste, la dialectique de saint Anselme cesse d'être l'analyse d'une essence pour devenir l'analyse d'une simple notion abstraite. Le seul problème qui se pose alors est celui de savoir si notre notion de Dieu ou de la vérité est telle qu'elle nous permette de découvrir le lien qui, en Dieu même, unit nécessairement l'essence et l'existence. Or, selon Thomas d'Aquin, elle ne l'est pas et ne peut pas l'être.

Admettre qu'une telle connaissance de Dieu soit, ici-bas, accessible à l'homme, c'est supposer que notre raison est naturellement apte à atteindre ce qui, de soi, est purement intelligible ; que, d'ailleurs, plus un objet est intelligible en soi, plus il doit l'être pour nous. Bonaventure écrivait en ce sens que si les montagnes pouvaient nous donner la force de les porter, nous porterions les hautes plus aisément que les petites[1]. Mais il y a là une illusion ; l'analyse de nos facultés de connaître montre que l'appréhension du pur intelligible est impossible pour l'être à la fois corporel et spirituel que nous sommes. L'objet qui possède en soi le plus haut degré d'intelligibilité, et c'est le cas de Dieu, puisqu'en lui l'essence et l'existence se confondent, peut donc nous demeurer perpétuellement présent sans que nous l'apercevions jamais. Il y a disproportion, inadaptation entre notre entendement accordé au sensible et un tel objet ; ainsi l'œil du hibou ne peut apercevoir le soleil. Que faudrait-il donc pour que l'existence de Dieu nous apparût comme évidente de soi ? Il faudrait que, délivrés du corps, nous puissions appréhender ce pur intelligible qu'est son essence ; nous découvririons aussitôt que l'existence y est nécessairement inclue. Ainsi, lorsque nous pourrons contempler l'essence de Dieu dans la vie bienheureuse, son existence nous sera connue par soi bien plus évidemment que ne l'est actuellement pour nous le principe de non-contradiction[2].

L'existence de Dieu n'est donc pas une vérité évidente ; ceux qui le pensent sont induits en erreur par la longue habitude qu'ils ont de croire que Dieu existe, et aussi par cette illusion bien naturelle qui leur fait considérer une vérité évidente en soi comme évidente aussi pour nous[3]. Mais s'ensuit-il, comme d'autres l'ont pensé, que l'existence de

1. *Sent.*, I, dist. I, art. 3, qu. 1, ad 2^m.
2. *Cont. Gent.*, I, 11 ; *De Verit.*, X, 12, *ad Resp.*
3. *Cont. Gent.*, I, 11 ; *Sum. theol.*, I, 2, 1, *ad Resp.*

Dieu soit une vérité indémontrable? Maïmonide connaissait déjà de ces esprits religieux qui, jugeant que cette vérité n'est ni évidente ni démontrable, prétendaient ne la tenir que de la foi[1]. Sans doute, cette attitude excessive n'est pas sans excuses. Les démonstrations de l'existence de Dieu que l'on entend proposer sont parfois si faibles qu'elles incitent à douter qu'il puisse en exister de bonnes. D'autre part, les philosophes démontrent qu'en Dieu l'essence et l'existence se confondent; que, par conséquent, connaître son existence revient à connaître son essence. Mais son essence nous demeure inconnaissable; il en serait donc de même pour son existence. Enfin, s'il est vrai, comme nous l'avons suggéré, que les principes de la démonstration tirent leur origine de la connaissance sensible, ne s'ensuit-il pas que tout ce qui excède le sens et le sensible échappe à la démonstration[2]? Mais nous sommes assurés du contraire par la parole de l'Apôtre : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*[3]. On ne saurait contester, à la vérité, qu'en Dieu l'essence se confonde avec l'existence. Mais cela doit s'entendre de l'existence par laquelle Dieu subsiste éternellement en soi-même; non point de cette existence à laquelle s'élève notre pensée finie lorsque, par voie démonstrative, elle établit que Dieu est. Nous pouvons donc, sans atteindre l'essence de Dieu ni la plénitude d'être infinie qu'il possède, en démontrer cette existence qu'exprime la conclusion : Dieu existe[4]. De même, il est certain que Dieu excède tous nos sens et tous les objets sensibles; mais les effets, dont nous partons pour établir son existence, tombent, au contraire, sous le sens. Il reste donc simplement que notre connaissance du suprasensible trouve son origine dans le sensible. C'est qu'en effet, dans les raisons par lesquelles nous démontrons l'existence de Dieu, il ne faut pas prendre comme principe l'essence ou la quiddité de Dieu qui nous est inconnue. Mais, la démonstration *propter quid* étant impossible, la démonstration *quia* demeure[5]. Les seules voies qui puissent nous conduire à la connaissance du Créateur doivent être frayées à travers les choses sensibles; l'accès immédiat de la cause nous demeure interdit, il nous reste à la deviner au moyen de ses effets.

1. *De Verit.*, qu. X, art. 12, *ad Resp.*
2. *Cont. Gent.*, I, 12.
3. *Rom.*, I, 20.
4. *Cont. Gent.*, I, 12.
5. *Cont. Gent.*, I, 12; *Sum. theol.*, I, 2, 2, *ad Resp.*

CHAPITRE IV.

Première preuve de l'existence de Dieu.

Les preuves thomistes de l'existence de Dieu se trouvent formulées dans la Somme théologique et dans la Somme contre les Gentils[1]. Dans les deux Sommes, les démonstrations sont, en substance, les mêmes; mais le mode d'exposition en est quelque peu différent. D'une façon générale, les preuves de la Somme théologique se présentent sous une forme très succincte et simplifiée (n'oublions pas qu'elle s'adresse aux débutants, *Sum. theol. prolog.*); elles abordent aussi le problème sous son aspect le plus métaphysique. Dans la Somme contre les Gentils, les démonstrations philosophiques sont, au contraire, minutieusement développées; on peut ajouter qu'elles abordent le problème sous un aspect plus physique et qu'elles font plus fréquemment appel à l'expérience sensible. Nous considérerons successivement chaque preuve sous l'un et l'autre de ses deux exposés.

Encore que, selon Thomas d'Aquin, les cinq démonstrations qu'il apporte de l'existence de Dieu soient toutes concluantes, elles ne présentent pas toutes à ses yeux le même caractère d'évidence. Celle qui se fonde sur la considération du mouvement l'emporte, à ce point de vue, sur les quatre autres[2]. C'est pourquoi saint Thomas s'attache à l'éclaircir complètement et veut en démontrer jusqu'aux moindres propositions.

L'origine première de la démonstration se trouve dans Aristote[3]; elle demeura naturellement ignorée aussi longtemps que la physique aristotélicienne elle-même, c'est-à-dire jusque vers la fin du XII[e] siècle. Si

1. Un opuscule commode est : E. Krebs, *Scholastische Texte. I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis, ausgewählt und chronologisch geordnet*, Bonn, 1912. Les textes des diverses preuves thomistes y sont rassemblés par ordre chronologique.

2. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*

3. *Phys.*, VIII, 5, 311 *a*, 4 et suiv.; *Metaph.*, XII, 6, 1071 *b*, 3 et suiv. Voir, sur ce point, E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln, 1898.

l'on considère comme caractéristique de cette preuve le fait qu'elle prend son point de départ dans la considération du mouvement cosmique et qu'elle fonde ce principe : rien ne se meut de soi-même, sur les concepts d'acte et de puissance[1], on peut dire qu'elle reparaît pour la première fois chez Adelhard de Bath. On la trouve sous sa forme complète chez Albert le Grand, qui la présente comme une addition aux preuves de Pierre Lombard et qui l'emprunte, sans aucun doute, à Maïmonide[2].

La Somme théologique expose la démonstration sous la forme suivante. Il est certain, et nous le constatons par le sens, qu'il y a du mouvement dans le monde; tout ce qui se meut est mû par quelque chose. Rien, en effet, n'est mû que selon qu'il est en puissance à l'égard de ce vers quoi il est mû; et rien ne meut au contraire que selon qu'il est en acte. Car mouvoir une chose, c'est la faire passer de la puissance à l'acte. Or, une chose ne peut être ramenée de la puissance à l'acte que par un être en acte; ainsi, c'est le chaud en acte, par exemple le feu, qui rend chaud en acte le bois qui n'était chaud qu'en puissance, et, pour autant, le meut et l'altère. Mais il n'est pas possible qu'une même chose soit, à la fois et sous le même rapport, en acte et en puissance. Ainsi le chaud en acte ne peut pas être en même temps froid en acte, mais froid en puissance seulement. Il est donc impossible qu'une chose soit, de la même manière et sous le même rapport, motrice et mue, c'est-à-dire qu'elle se meuve elle-même. Par quoi nous voyons que tout ce qui se meut est mû par quelque autre chose. Si, d'autre part, ce par quoi une chose est mue est en mouvement soi-même, c'est qu'il est mû à son tour par quelque autre moteur, lequel moteur est mû par un autre et ainsi de suite. Mais on ne peut remonter ici à l'infini, car il n'y aurait pas alors de premier moteur ni, par conséquent, d'autres moteurs, puisqu'un second moteur ne meut que parce que le premier le meut, tel le bâton qui ne meut que parce que la main lui imprime le mouvement. Il est donc nécessaire, pour expliquer le mouvement, de remonter à un premier moteur que rien ne meuve, c'est-à-dire à Dieu[3]. On a remarqué le caractère très général que revêt ici l'idée de mouvement; il se trouve réduit aux notions de puissance et d'acte, transcendantaux qui divisent tout l'être. Ce qui, dans la Somme théologique, fonde la preuve tout entière, n'est présenté que comme un des fonde-

1. Voir Baeumker, *Witelo*, p. 332 et suiv.
2. *Guide*, tr. Munk, t. II, p. 29-36; L.-G. Lévy, *Maïmonide*, p. 126-127.
3. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*

ments possibles de la preuve dans la Somme contre les Gentils[1]; et cette preuve elle-même s'y présente sous deux formes : directe et indirecte.

La preuve directe proposée par Aristote peut se résumer ainsi. Tout ce qui est mû est mû par quelque autre. Or, il tombe sous le sens qu'il y a du mouvement, par exemple le mouvement solaire. Donc le soleil est mû parce que quelque chose le meut. Mais ce qui le meut est mû ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, nous tenons notre conclusion, à savoir la nécessité de poser un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il est mû, c'est qu'un autre moteur le meut. Ou bien donc il faut remonter à l'infini ou bien il faut poser un moteur immobile; or, on ne peut pas remonter à l'infini; il est donc nécessaire de poser un premier moteur immobile.

Dans cette preuve, il y a deux propositions à établir, à savoir que toute chose mue est mue par quelque autre et que nous ne pouvons remonter à l'infini dans la série des choses motrices et des choses mues.

Aristote prouve la première proposition par trois arguments. Voici le premier, qui suppose lui-même trois hypothèses. D'abord que pour qu'une chose se meuve elle-même il faut qu'elle ait en soi le principe de son mouvement, sans quoi elle serait manifestement mue par quelque autre. La seconde est que cette chose soit mue immédiatement, c'est-à-dire qu'elle se meuve en raison de tout elle-même et non en raison d'une de ses parties, comme l'animal est mû par le mouvement de son pied; auquel cas on ne peut pas dire que le tout se meut lui-même, mais seulement qu'une partie du tout en meut une autre. La troisième est que cette chose soit divisible et possède des parties, puisque, selon Aristote, tout ce qui se meut est divisible. Ceci posé, nous pouvons démontrer ainsi que rien ne se meut soi-même. Ce que l'on suppose se mouvoir soi-même est mû immédiatement, donc le repos d'une de ses parties entraîne le repos du tout[2]. Si, en effet, une partie demeurant en repos, l'autre se mouvait, ce ne serait plus le tout lui-même qui serait mû immédiatement, mais la partie qui serait en mouvement pendant que l'autre serait en repos. Or, rien de ce dont le

1. S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht*, Freiburg-i.-B., 1902.

2. Nous adoptons la leçon *sequitur, non sequitur* semblant tout à fait inacceptable. Pour cette controverse textuelle, voir Grunwald, *op. cit.*, p. 136 et notes, où l'on trouvera toutes les références nécessaires. C'est d'ailleurs la leçon adoptée par la récente édition léonine, t. XIII, p. 31.

repos dépend du repos d'un autre ne se meut soi-même. En effet, si le repos d'une chose dépend du repos d'une autre, il faut que son mouvement dépende aussi du mouvement de l'autre, et, par conséquent, elle ne se meut pas elle-même. Et puisque ce que l'on posait comme se mouvant soi-même ne se meut pas soi-même, il faut nécessairement que tout ce qui se meut soit mû par un autre.

La seconde démonstration qu'Aristote nous propose de ce principe est une induction. Tout ce qui est mû par accident n'est pas mû par soi-même : son mouvement dépend, en effet, du mouvement d'un autre. Cela est encore évident de tout ce qui subit un mouvement violent, et aussi de tout ce qui est mû par une nature et comprend en soi le principe de son mouvement, tels les animaux qui sont mus par leur âme, et enfin de tout ce qui est mû par une nature sans avoir en soi le principe de son mouvement, tels les corps lourds ou légers qui sont mus par leur lieu d'origine. Or, tout ce qui est mû l'est par soi ou par accident. S'il l'est par accident, il ne se meut pas soi-même ; s'il l'est par soi, il est mû ou par violence ou par nature ; et s'il l'est par nature, c'est par sa nature propre comme l'animal ou par quelque autre comme le lourd et le léger. Ainsi tout ce qui est mû l'est par un autre.

La troisième preuve d'Aristote est la suivante : aucune chose n'est à la fois en puissance et en acte sous le même rapport. Mais toute chose est en puissance en tant qu'elle est mue, car le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance. Or, tout ce qui meut est, en tant qu'il meut, en acte, car rien n'agit que selon qu'il est en acte. Donc aucune chose n'est à la fois et sous le même rapport motrice en acte et mue ; et, par conséquent, rien ne se meut soi-même.

Reste à prouver notre seconde proposition, à savoir qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la série des choses motrices et des choses mues. Ici encore on peut en trouver, dans Aristote, trois raisons.

La première est la suivante. Si l'on remonte à l'infini dans la série des choses qui meuvent et de celles qui sont mues, il faut que nous posions une infinité de corps, car tout ce qui est mû est divisible et, par conséquent, est un corps. Or, tout corps qui meut et qui est mû se trouve mû dans le même temps qu'il meut. Donc toute cette infinité de corps qui meuvent parce que mus doivent se mouvoir simultanément lorsqu'un d'entre eux se meut. Mais chacun d'entre eux, puisque, pris en lui-même, il est fini, doit se mouvoir dans un temps fini, donc l'infinité des corps qui doivent se mouvoir dans le même temps qu'il se meut

devront se mouvoir dans un temps fini. Or, cela est impossible. Il est donc impossible de remonter à l'infini dans la série des choses qui meuvent et des choses qui sont mues.

Que, d'ailleurs, il soit impossible qu'une infinité de corps se meuvent dans un temps fini, c'est ce qu'Aristote prouve ainsi. Ce qui meut et ce qui est mû doivent être ensemble, ainsi qu'on peut le démontrer par induction en parcourant toutes les espèces de mouvement. Mais des corps ne peuvent être ensemble que par continuité ou contiguïté. Puis donc que toutes ces choses motrices et mues sont nécessairement des corps, il faut qu'elles constituent comme un seul mobile dont les parties seraient en continuité ou en contiguïté. Et ainsi un seul infini devra se mouvoir dans un temps fini, ce qu'Aristote a prouvé impossible.

La seconde raison qui prouve l'impossibilité d'une régression à l'infini est la suivante. Lorsqu'une série de moteurs et de mobiles sont ordonnés, c'est-à-dire lorsqu'ils forment une série où chacun meut le suivant, il est inévitable que, si le premier moteur disparaît ou cesse de mouvoir, aucun des suivants ne soit plus ni moteur ni mû ; c'est le premier moteur, en effet, qui confère à tous les autres la faculté de mouvoir. Or, si nous avons une série infinie de moteurs et de mobiles, il n'y aura pas de premier moteur et tous joueront le rôle de moteurs intermédiaires. Donc, l'action d'un premier moteur faisant défaut, rien ne sera mû, et il n'y aura dans le monde aucun mouvement.

La troisième raison revient à la précédente, sauf que l'ordre des termes est interverti. Nous commençons par le terme supérieur et raisonnons ainsi. La cause motrice instrumentale ne peut mouvoir que s'il existe quelque cause motrice principale. Mais si nous remontons à l'infini dans la série des moteurs et des mobiles, tout sera à la fois moteur et mû. Il n'y aura donc que des causes motrices instrumentales, et, puisqu'il n'y aura pas de cause motrice principale, il n'y aura pas de mouvement dans le monde. A moins qu'on ne voie la hache ou la scie construire sans l'action du charpentier.

Ainsi se trouvent prouvées les deux propositions que nous avons trouvées à la base de la première démonstration par laquelle Aristote établit l'existence d'un premier moteur immobile.

La même conclusion peut encore s'établir par une voie indirecte, c'est-à-dire en établissant que la proposition : tout ce qui meut est mû, n'est pas une proposition nécessaire. Si, en effet, tout ce qui meut est mû, et si cette proposition est vraie par accident, elle n'est pas nécessaire. Il est donc possible que, de toutes les choses qui meuvent,

aucune ne soit mue. Mais l'adversaire lui-même a reconnu que ce qui n'est pas mû ne meut point : si donc il est possible que rien ne soit mû, il est possible que rien ne meuve et que, par conséquent, il n'y ait plus de mouvement. Or, Aristote tient pour impossible qu'à un moment quelconque il n'y ait plus de mouvement. C'est donc que notre point de départ est inacceptable, qu'il ne peut pas arriver qu'aucune des choses qui meuvent ne soit mue et que, par conséquent, la proposition : tout ce qui meut est mû, est vraie d'une vérité nécessaire, non par accident.

La même conclusion peut être encore démontrée par un appel à l'expérience. Aristote dit[1] que si deux propriétés sont jointes par accident dans un sujet, et que si l'on peut rencontrer l'une d'entre elles sans l'autre, il est probable qu'on pourra rencontrer aussi l'autre sans l'une. Par exemple, si nous trouvons *blanc* et *musicien* dans Socrate et dans Platon, et si nous pouvons rencontrer *musicien* sans *blanc*, il est probable que dans quelque autre sujet nous pourrons rencontrer *blanc* sans *musicien*. Si donc les propriétés de moteur et de mobile se trouvent jointes dans quelque sujet par accident, et si nous rencontrons quelque part la propriété d'être mû sans rencontrer la propriété de mouvoir, il est probable que nous pourrons trouver ailleurs un moteur qui ne soit pas mû[2]. La conclusion dépasse d'ailleurs ici le but que nous nous proposions d'atteindre. En démontrant que cette proposition : tout ce qui meut est mû, n'est pas vraie par accident, nous démontrons du même coup que, si le rapport qui relie le moteur au mobile était accidentel, la possibilité, ou mieux la probabilité d'un premier moteur se trouveraient par là même établies.

La proposition : tout ce qui meut est mû, n'est donc pas vraie par accident. Est-elle vraie par soi? Si elle est vraie par soi, il en résulte encore une impossibilité. Ce qui meut, en effet, peut recevoir un mouvement de même espèce que celui qu'il donne ou un mouvement d'espèce différente. Si c'est un mouvement de même espèce, il s'ensuivra que tout ce qui altère sera altéré, que tout ce qui guérira sera guéri, que tout ce qui instruira sera instruit, et cela sous le même rapport et selon la même science. Mais c'est une chose impossible, car s'il est

1. *Phys.*, VIII, 5, 256 *b*, 20.

2. Cet argument avait été repris déjà par Maïmonide, *Guide des égarés*, trad. Munk, II, p. 36, et par Albert le Grand, *De caus. et proc. universit.*, I, tr. I, c. 7; éd. Jammy, t. V, p. 534 *b*, 535 *a*. Voir d'ailleurs sur ce point et pour les divers exemples invoqués, Baeumker, *Witelo*, p. 326.

nécessaire que celui qui instruit possède la science, il n'est pas moins nécessaire que celui qui apprend cette science ne la possède pas. Si, d'autre part, il s'agit d'un mouvement qui ne soit pas de même espèce, de telle sorte que ce qui imprime un mouvement d'altération reçoive un mouvement selon le lieu, et que ce qui meut selon le lieu reçoive un mouvement d'accroissement, et ainsi de suite il en résultera, puisque les genres et les espèces de mouvement sont en nombre fini, qu'il sera impossible de remonter à l'infini, et ainsi nous devrons rencontrer un premier moteur qui ne soit mû par aucun autre.

On dira peut-être qu'après avoir parcouru tous les genres et toutes les espèces de mouvement, il faut revenir au premier genre et fermer le cercle; de telle sorte que si ce qui meut selon le lieu était altéré, et si ce qui altère se trouvait accru, ce qui accroît se trouverait, à son tour, mû selon le lieu. Mais nous reviendrions toujours à la même conséquence; ce qui meut selon une certaine espèce de mouvement serait mû selon la même espèce; la seule différence est qu'il le serait médiatement au lieu de l'être immédiatement. Dans l'un et l'autre cas, la même impossibilité nous contraint de poser un premier moteur que rien d'extérieur ne mette en mouvement.

La conclusion à laquelle nous parvenons est donc la suivante : cette proposition : tout ce qui meut est mû, n'est vraie ni par accident ni par soi. Il doit donc exister un moteur qui ne soit pas mû du dehors. L'argumentation précédente avait démontré d'abord que, dans l'ordre des choses secondes, tout ce qui se meut est mû par un autre. Thomas d'Aquin s'opposait donc à cette thèse qu'il est possible de trouver du mouvement sans moteur, mais c'était afin de montrer qu'il faut placer un moteur premier à l'origine de tout mouvement. Ici, au contraire, il ne restreint pas la portée du principe *omne movens movetur* à l'ordre des causes secondes; il lui confère, par hypothèse, une valeur absolue, et s'il le critique présentement, ce n'est pas en tant que ce principe permet d'affirmer qu'il n'y a pas de mouvement sans moteur dans les choses secondes, mais en tant qu'il prétendrait interdire cette affirmation : il n'y a pas de premier moteur immobile.

On voit en même temps quel est le caractère distinctif de cette nouvelle argumentation. Thomas d'Aquin se place au point de vue de l'adversaire supposé : tout ce qui se meut est mû. S'il est logiquement impossible de penser un moteur qui ne soit pas mû, il ne peut pas y avoir un Dieu, c'est-à-dire un moteur premier qui soit lui-même immobile. Mais si, au contraire, cette proposition, prise au sens absolu, ne

possède ni une vérité accidentelle ni une vérité nécessaire, il s'ensuit que la proposition contradictoire est nécessairement vraie : un premier moteur qui ne soit pas mû existe.

Notre deuxième démonstration n'est cependant pas complètement achevée. De ce qu'il existe un premier moteur qui ne soit pas mû de l'extérieur, il n'en résulte pas qu'un premier moteur absolument immobile existe. C'est pourquoi Aristote spécifie que la formule : un premier moteur qui ne soit pas mû, est susceptible d'un double sens. Elle peut signifier d'abord un premier moteur absolument immobile; mais si nous la prenons en ce sens nous tenons notre conclusion. Elle peut signifier encore que ce premier moteur ne reçoit aucun mouvement de l'extérieur, en admettant cependant qu'il peut se mouvoir soi-même et n'être pas, en conséquence, absolument immobile. Mais cet être qui se meut soi-même est-il mû tout entier par soi tout entier? Alors nous retombons dans les difficultés précédentes, à savoir que le même être est instruisant et instruit, en puissance et en acte, à la fois et sous le même rapport. Dirons-nous au contraire qu'une partie de cet être est seulement motrice, alors que l'autre est seulement mue? Nous retrouvons alors notre conclusion : il existe un moteur qui ne soit que moteur, c'est-à-dire qui soit entièrement immobile.

Telles sont, dans leurs éléments essentiels, les démonstrations proposées par le *Contra Gentes* (I, 13) de l'existence d'un premier moteur. On a remarqué sans peine que, dans la pensée de Thomas d'Aquin, la notion de premier moteur immobile et celle de Dieu se confondent. Dans la Somme théologique, il considère que si l'on nomme le moteur premier que rien ne meut, tout le monde comprendra qu'il s'agit de Dieu[1]. Ce n'est pas cependant que saint Thomas nous demande de recevoir cette conclusion comme une pure et simple évidence; nous en aurons la complète démonstration en voyant sortir de la notion d'un premier moteur immobile tous ceux des attributs divins que la raison humaine peut atteindre. Le *Compendium theologiae* notamment démontre, à partir de ce seul principe, l'éternité, la simplicité, l'aséité, l'unité, et, en un mot, tous les attributs qui caractérisent à nos yeux l'essence de Dieu[2].

On a sans doute également remarqué dans les démonstrations qui précèdent l'absence de toute allusion à un commencement quelconque du mouvement dans le temps. La preuve ne considère nullement que le

1. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*
2. *Op. cit.*, I, 5-41.

mouvement soit une réalité présente dont l'existence requière une cause efficiente passée qui serait Dieu. Elle vise simplement à établir que, dans l'univers actuellement donné, le mouvement actuellement donné serait inintelligible sans un moteur premier qui le communique à toutes choses. En d'autres termes, l'impossibilité d'une régression infinie ne s'entend pas d'une régression à l'infini dans le temps, mais dans l'instant présent où nous considérons le monde. On peut encore exprimer ce fait en disant que rien ne se trouverait changé dans la structure de la preuve si l'on admettait la fausse hypothèse de l'éternité du mouvement. Saint Thomas le sait, et il le déclare explicitement[1]. Si l'on admet avec le dogme catholique que le monde et le mouvement ont eu un commencement dans le temps, on se trouve dans la position de beaucoup la plus favorable qui soit pour démontrer l'existence de Dieu. Car si le monde et le mouvement ont eu un commencement, la nécessité de poser une cause qui ait produit le mouvement et le monde apparaît d'elle-même. Tout ce qui se produit de nouveau requiert, en effet, une cause qui soit l'origine de cette nouveauté, rien ne pouvant se faire passer soi-même de la puissance à l'acte ou du non-être à l'être. Autant une démonstration de ce genre est aisée, autant elle est malaisée lorsqu'on suppose l'éternité du monde et du mouvement. Et cependant c'est à ce mode de démonstration, relativement difficile et obscur, que nous voyons saint Thomas accorder la préférence[2]. C'est qu'en effet, dans sa pensée, une démonstration de l'existence de Dieu, par la nécessité d'un créateur qui fasse apparaître dans le temps le mouvement et toutes choses, ne serait jamais, au point de vue strictement philosophique, une démonstration exhaustive. Du point de vue de la simple raison, ainsi que nous le verrons plus avant, on ne saurait prouver que le monde ait eu un commencement. Sur ce point, Thomas d'Aquin s'oppose irréductiblement à l'École franciscaine, et il pousse jusqu'à ce point l'esprit de péripatétisme. Démontrer l'existence de Dieu *ex suppositione novitatis mundi*, ce serait donc, en fin de compte, faire de l'existence de Dieu une vérité de foi, subordonnée à la croyance que nous accordons au récit de la Genèse; ce ne serait plus une vérité philosophique et prouvée par raison démonstrative. En adoptant au contraire l'attitude présente et en démontrant l'existence de Dieu dans l'hypothèse d'un mouvement éternel, saint Thomas la démontre *a fortiori* pour l'hypothèse d'un univers et d'un mouvement qui auraient

1. I, 5-41.
2. *Cont. Gent.*, I, 13.

commencé. Sa preuve demeure donc philosophiquement inattaquable et cohérente avec l'ensemble de sa doctrine.

Il importe enfin de remarquer pourquoi une régression à l'infini dans l'instant présent où nous considérons le monde serait une absurdité. C'est que les causes sur la série desquelles nous raisonnons ici sont hiérarchiquement ordonnées; que tout ce qui est mû, dans l'hypothèse où se place la preuve par le premier moteur, est mû par une cause motrice qui lui est supérieure et qui, par conséquent, est cause à la fois de son mouvement et de sa vertu motrice. Ce dont la cause supérieure doit rendre compte, ce n'est pas seulement du mouvement d'un individu de degré inférieur, car un autre individu de même degré suffirait à en rendre compte, — une pierre meut une pierre, — c'est du mouvement de l'espèce. Et en ce sens non seulement la série ascendante des causes motrices hiérarchiquement ordonnées n'est pas infinie, mais les termes n'en sont même pas très nombreux : *Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur*[1]. La preuve par le premier moteur ne prend son sens plein que dans l'hypothèse d'une structure hiérarchique de l'univers.

1. *Comp. theol.*, I, 3.

CHAPITRE V.

Les quatre dernières preuves de l'existence de Dieu.

La preuve par le premier moteur est de toutes la plus évidente : c'est aussi la plus féconde en conséquences touchant notre connaissance de la nature divine. D'autres voies demeurent néanmoins ouvertes, qui nous conduiront à cette conclusion que Dieu existe et nous découvriront des points de vue nouveaux sur son essence infinie.

Deuxième preuve.

La deuxième preuve de l'existence de Dieu est tirée de la notion de cause efficiente, *ex ratione causae efficientis*[1]. L'origine s'en trouve chez Aristote[2], qui déclare impossible une régression à l'infini dans l'un quelconque des quatre genres de causes : matérielle, motrice, finale ou formelle, et conclut qu'il faut toujours remonter à un principe premier. Aristote n'en déduit cependant pas immédiatement l'existence de Dieu. Avicenne, au contraire[3], puis Alain de Lille[4] et enfin Albert le Grand[5] utilisent l'argumentation d'Aristote à cette fin. Des diverses formes que revêt la preuve chez ces penseurs, celle que lui donne Avicenne est particulièrement intéressante, parce qu'elle se rapproche beaucoup de la preuve thomiste. Les similitudes ne sont cependant pas telles qu'on ne puisse légitimement supposer[6] que saint Thomas l'ait obtenue directement par un approfondissement personnel du texte d'Aristote. On peut donc en aborder immédiatement l'exposé.

Considérons les choses sensibles, seul point de départ possible pour

1. Sur cette preuve, consulter A. Albrecht, *Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin*, Philosop. Jahrb., 33 Bd., 2 H., p. 173-182.
2. *Met.*, II, 2, 994, a 1. Pour l'histoire de cette preuve, voir Baeumker, *Witelo*, p. 326-335.
3. Voir les textes dans Baeumker, *op. cit.*, p. 328-330.
4. *Ars fidei*, Prol. *P. L.*, t. CCX, p. 598-600.
5. *De causis et processu universitatis*, I, t. I, c. 7; ed. Jammy, t. V, p. 534.
6. Cf. Grunwald, *op. cit.*, p. 151.

une démonstration de l'existence de Dieu. Nous constatons en elles un ordre des causes efficientes. D'autre part, il ne se rencontre pas, et il ne peut pas se rencontrer un être qui soit cause efficiente de soi-même. La cause étant nécessairement antérieure à son effet, un être qui serait sa propre cause efficiente devrait être antérieur à soi-même, ce qui est impossible. D'autre part, il est impossible de remonter à l'infini dans la série des causes efficientes. Nous avons constaté, en effet, qu'il y a un ordre des causes efficientes, c'est-à-dire qu'elles sont disposées de telle sorte que la première soit cause de la seconde et la seconde de la dernière. Cette affirmation reste vraie, qu'il s'agisse d'une seule cause intermédiaire reliant la première à la dernière ou d'une pluralité de causes intermédiaires. Dans les deux cas, et quel que soit le nombre des causes moyennes, c'est la première cause qui est la cause du dernier effet, de telle façon que si l'on supprime la première cause on supprime l'effet, et que s'il n'y a pas de premier terme dans les causes efficientes il n'y en aura pas non plus d'intermédiaire ni de dernier, Or, s'il y avait une série infinie de causes ainsi ordonnées, il n'y aurait ni causes efficientes intermédiaires ni dernier effet. Or, nous constatons dans le monde qu'il y a de telles causes et de tels effets; il est donc nécessaire de poser une cause efficiente première, que tout le monde appelle Dieu[1]. Le texte de la preuve du *Contra Gentes* est presque identique à celui de la Somme théologique; les différences ne sont que dans le mode d'expression : il est donc inutile d'y insister.

Par contre, il convient de noter l'étroite parenté qui unit la seconde preuve thomiste de l'existence de Dieu à la première; dans l'un et l'autre cas, la nécessité d'une première cause se trouve fondée sur l'impossibilité de la régression à l'infini dans une série ordonnée de causes et d'effets. Nulle part, on ne serait plus vivement tenté d'admettre cette thèse récemment proposée qu'il y a, non pas cinq preuves, mais une seule preuve de l'existence de Dieu divisée en cinq parties[2]. Si l'on entend par là que les cinq voies de saint Thomas se conditionnent les unes les autres, — et l'on est allé jusqu'à présenter la preuve par le premier moteur comme une simple préparation de la preuve, — la conclusion est inacceptable. Chaque preuve se suffit à soi-même, et cela

1. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*

2. A. Audun, *A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio*, Rivist. di filosofia neo-scolast., IV, 1912, p. 758-769. Voir la critique de cet article par H. Kirfel, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Th. v. Aquin?* Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., XXVII, 1913, p. 451-460.

est éminemment vrai de la preuve par le premier moteur : *prima et manifestior via.* Mais il est exact d'affirmer que les cinq preuves thomistes forment un tout et se complètent réciproquement, car si l'une quelconque d'entre elles suffit à établir que Dieu existe, chacune prend son point de départ dans un ordre d'effets différent et met par conséquent en lumière un aspect différent de la causalité divine. Alors que la première nous faisait atteindre Dieu comme cause du mouvement cosmique et de tous les mouvements qui en dépendent, la seconde nous le fait atteindre comme cause de l'existence même des choses. Nous savions que Dieu est cause motrice; nous savons maintenant qu'il est cause efficiente. Dans un système de connaissance qui subordonne au regard de l'essence divine la détermination du *quid est* à celle du *an est*, la multiplicité des preuves convergentes ne saurait être considérée comme un point indifférent.

Il est enfin nécessaire de signaler que si la preuve par la cause efficiente repose, comme la preuve par le premier moteur, sur l'impossibilité d'une régression à l'infini dans la série des causes, c'est parce que, ici encore, des causes essentiellement ordonnées sont des causes hiérarchiquement ordonnées. Une série infinie de causes de même degré est non seulement possible, mais même, dans l'hypothèse aristotélicienne de l'éternité du monde, nécessaire. Un homme peut engendrer un homme, qui en engendre à son tour un autre, et ainsi de suite à l'infini; c'est qu'en effet une telle série n'a pas d'ordre causal interne, puisque c'est en tant qu'homme et non pas en tant que fils de son père qu'un homme engendre à son tour. Veut-on trouver, au contraire, la cause de sa forme en tant que telle, la cause en vertu de laquelle il est homme et capable d'engendrer? Ce n'est évidemment plus à son degré, mais chez un être de degré supérieur qu'on la découvrira, et de même que cet être supérieur explique à la fois l'existence et la causalité des êtres qui lui sont subordonnés, de même il tient à son tour sa causalité d'un être qui lui est supérieur. C'est pourquoi la nécessité d'un premier terme s'impose : ce premier terme contient en effet virtuellement la causalité de la série entière et de chacun des termes qui la constituent[1]. Dans le système thomiste, il n'y a pas qu'une efficace, mais il n'y a qu'une seule source d'efficace pour le monde entier : *nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis;* et c'est aussi pourquoi, dans l'ordre des causes efficientes comme dans celui des causes motrices, il est nécessaire de s'arrêter à un suprême degré.

1. *Sum. theol.*, I, 46, 2, ad 7m, et I, 104, 1.

Troisième preuve.

C'est ce qu'il est aisé de vérifier à nouveau en déterminant quelle est la troisième voie, dont le point de départ se trouve dans la distinction du possible et du nécessaire. Deux prémisses peuvent être considérées comme les fondements de la preuve. La première est que le possible est contingent, c'est-à-dire qu'il peut être ou ne pas être; par quoi il s'oppose au nécessaire. La seconde est que le possible n'a pas son existence de soi-même, c'est-à-dire de son essence, mais d'une cause efficiente qui la lui communique. Avec ces propositions et le principe déjà démontré qu'on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes efficientes, nous avons en main de quoi établir notre démonstration. Mais il convient de préciser tout d'abord les conditions historiques de son apparition.

En tant que cette troisième preuve considère le possible comme n'ayant pas son existence de soi-même, elle suppose admise la distinction entre l'essence et l'existence dans les choses créées. Cette distinction, dont on peut trouver l'origine première chez Augustin et Boëce, que les philosophes arabes, et principalement Alfarabi, avaient mise en pleine lumière, était à l'époque de saint Thomas une thèse universellement admise[1]. Mais il y a plus, et l'on rencontre déjà chez Avicenne une démonstration complète de l'existence de Dieu fondée sur les principes que nous venons de poser; cette démonstration, légèrement modifiée, se retrouve chez Maïmonide, qui la tient sans doute d'Avicenne lui-même[2], et nous la retrouvons enfin chez saint Thomas, dont Baeumker a signalé que la démonstration suit pas à pas celle du philosophe juif[3]. Maïmonide part de ce fait qu'il y a des êtres[4], et il admet la possibilité de trois cas : 1° aucun être ne naît ni ne périt; 2° tous les êtres naissent et périssent; 3° il y a des êtres qui naissent et périssent, et il y en a qui ne naissent ni ne périssent. Le premier cas ne se discute pas, puisque, l'expérience nous le montre, il y a des êtres qui naissent

1. Voir Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München, 1900. La question de savoir si saint Thomas admet une distinction *réelle* entre l'essence et l'existence des choses créées a été longuement controversée. Le thomisme nous paraît une doctrine tout à fait inintelligible si l'on ne suppose pas que saint Thomas admettait cette distinction.

2. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 266 et suiv.

3. *Witelo*, p. 338.

4. *Guide des égarés*, trad. Munk, II, ch. I, p. 39 et suiv. Cf. L.-G. Lévy, *Maïmonide*, p. 127-128.

et qui périssent. Le deuxième cas ne soutient pas non plus l'examen. Si tous les êtres pouvaient naître et périr, il s'ensuivrait qu'à un moment donné tous les êtres auraient nécessairement péri; par rapport à l'individu, en effet, un possible peut se réaliser ou non, mais par rapport à l'espèce il doit inévitablement se réaliser[1], sans quoi ce possible n'est qu'un vain mot. Donc, si la disparition constituait un véritable possible pour tous les êtres, considérés comme formant une seule espèce, ils auraient déjà disparu. Mais s'ils étaient tombés dans le néant, ils n'auraient jamais pu revenir d'eux-mêmes à l'existence et, par conséquent, aujourd'hui encore, rien n'existerait. Or, nous voyons qu'il existe quelque chose; il faut donc admettre que la troisième hypothèse est seule vraie : certains êtres naissent et périssent, mais il y en a un qui se trouve soustrait à toute possibilité de destruction et possède l'existence nécessaire, à savoir : l'être premier, qui est Dieu.

Cette démonstration n'a pas trouvé place dans la Somme contre les Gentils; mais elle constitue, dans sa teneur presque littérale, la troisième voie que la Somme théologique nous ouvre vers l'existence de Dieu. Il y a, dit saint Thomas, des choses qui naissent et se corrompent et qui, par conséquent, peuvent être ou ne pás être. Mais il est impossible que toutes les choses de ce genre existent toujours, parce que, lorsque le non-être d'une chose est possible, il finit par arriver un moment où elle n'existe pas. Si donc le non-être de toutes choses était possible, un moment serait arrivé où rien n'eût existé. Mais s'il était vrai qu'un tel moment se fût rencontré, maintenant encore rien n'existerait, parce que ce qui n'est pas ne peut commencer d'être sans l'intervention de quelque chose qui est. Si donc, à ce moment, aucun être n'a existé, il a été absolument impossible que quelque chose ait commencé d'être, et rien ne devrait plus exister, ce qui est évidemment faux. On ne peut donc pas dire que tous les êtres soient possibles, et il faut reconnaître l'existence de quelque chose qui soit nécessaire. Ce nécessaire, enfin, peut tenir de soi ou d'un autre être sa nécessité; mais on ne peut pas remonter à l'infini dans la série des êtres qui tiennent d'autrui leur nécessité, pas plus que dans la série des causes efficientes, ainsi que nous l'avons prouvé. Il est donc nécessaire de

1. « Conception aristotélicienne », écrit Baeumker, p. 128, n° 2. Voir dans L.-G. Lévy, p. 128, n. 1, l'explication que Maïmonide lui-même, consulté sur ce passage par le traducteur Ibn Tibbon, en apporte : « Si nous posons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, dit-il, il faut nécessairement qu'à un moment donné il y ait des hommes qui écrivent; soutenir que jamais un homme n'a écrit ni n'écrira, ce serait dire que l'écriture est impossible à l'espèce humaine. »

poser un être qui, nécessaire par soi, ne tienne pas des autres la cause de sa nécessité, mais qui soit, au contraire, cause de nécessité pour les autres, et cet être est celui que tous appellent Dieu[1].

La troisième preuve thomiste de l'existence de Dieu s'apparente à la première en ce qu'elle suppose, elle aussi, et plus évidemment encore, la thèse de l'éternité du monde. Si le philosophe juif et le philosophe chrétien admettent qu'au cas où le non-être de toutes choses eût été possible, un moment serait nécessairement venu où rien n'eût existé, c'est qu'ils raisonnent dans l'hypothèse d'une durée infinie et que, dans une durée infinie, un possible digne de ce nom ne peut pas ne pas se réaliser. Sans doute, et nous l'avons noté pour ce qui concerne saint Thomas, ils n'admettent pas réellement l'éternité du monde, mais, selon les paroles de Maïmonide, ils veulent « affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir aucune contestation, afin de ne pas appuyer ce dogme vrai, d'une si grande importance, sur une base que chacun puisse ébranler et que tel autre puisse même considérer comme non avenue[2] ». L'accord est donc entier sur ce point entre Maïmonide et saint Thomas. Et il est aisé de déterminer le gain nouveau que cette troisième démonstration nous assure : Dieu, qui nous était déjà connu comme cause motrice et cause efficiente de toutes choses, nous est connu désormais comme être nécessaire. C'est une conclusion dont nous aurons plus d'une fois à nous ressouvenir.

Quatrième preuve.

La quatrième preuve de l'existence de Dieu se fonde sur la considération des degrés de l'être. De toutes les preuves thomistes, aucune n'a suscité autant d'interprétations différentes. Voyons d'abord les deux exposés qu'en donne saint Thomas ; nous préciserons ensuite les difficultés que ces textes recèlent et nous tenterons d'en proposer une solution.

Dans le *Contra Gentes*, Thomas d'Aquin nous dit qu'on peut construire une autre preuve en l'extrayant de ce qu'enseigne Aristote au IIe livre de sa Métaphysique ; et, en effet, cette rédaction de la preuve se caractérisera par un effort constant pour rester aussi près que possible de la lettre du péripatétisme. Nous ne la quitterons qu'au moment de l'*ex quibus concludi potest*, qui termine l'argumentation.

1. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*
2. *Guide*, I, ch. LXXI, p. 350.

Aristote enseigne[1] que les choses qui possèdent le degré suprême du vrai possèdent aussi le degré suprême de l'être. D'autre part, il montre ailleurs[2] qu'il y a un degré suprême du vrai. De deux faussetés, en effet, l'une est toujours plus fausse que l'autre, d'où il résulte que, sur les deux, il y en a toujours une qui est plus vraie. Mais le plus ou moins vrai se définit comme tel par approximation à ce qui est vrai absolument et souverainement. D'où l'on peut conclure enfin qu'il existe quelque chose qui soit souverainement, et à son degré suprême, l'être, et c'est cela même que nous nommons Dieu[3].

Dans la Somme théologique, saint Thomas annonce qu'il va tirer sa preuve des degrés que l'on découvre dans les choses. Nous constatons, en effet, qu'il y a dans les choses du plus et du moins bon, du plus et du moins noble, du plus et du moins vrai, et ainsi pour toutes les perfections du même genre. Mais le plus ou le moins ne se disent des diverses choses que selon qu'elles approchent à des degrés divers de ce qui est cette chose à son suprême degré. Est plus chaud, par exemple, ce qui approche plus du chaud suprême. Il existe donc quelque chose qui soit à leur degré suprême le vrai, le bien et le noble, et qui, par conséquent, soit le degré suprême de l'être. Car, selon Aristote[4], ce qui possède le degré suprême du vrai possède aussi le degré suprême de l'être. D'autre part, ce que l'on désigne comme constituant le suprême degré dans un genre est la cause de tout ce qui appartient à ce genre; par exemple le feu, qui est le suprême degré du chaud, est la cause de toute chaleur. Il doit donc exister quelque autre chose qui soit la cause de l'être et de la bonté et des perfections de tout ordre qui se trouvent en toutes choses, et c'est cela même que nous appelons Dieu[5].

Nous avons signalé déjà que l'interprétation de cette preuve a soulevé de nombreuses controverses. C'est qu'en effet, à la différence des autres, elle présente un aspect conceptuel et, en quelque sorte, ontologique assez nettement accusé. Aussi peut-on citer nombre de philosophes qui restent en méfiance à son endroit. Staab[6] ne lui accorde qu'une valeur de probabilité. Grunwald[7] constate que la preuve passe

1. *Met.*, II, 1, 993 *b*, 19-31.
2. *Met.*, IV, 4, *sub fin.*
3. *Cont. Gent.*, I, 13.
4. *Met.*, *loc. cit.*
5. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.*
6. *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Litteratur von 1850-1900*, Paderborn, 1910, p. 77.
7. *Op. cit.*, p. 155.

du concept abstrait à l'affirmation de l'être. Mieux encore, ce serait le sentiment de cette inconséquence qui aurait conduit saint Thomas à modifier sa preuve dans la Somme théologique. En faisant constamment appel, dans cette deuxième rédaction, à l'expérience sensible, en prenant comme exemple le feu et le chaud, il aurait tenté d'établir sa démonstration sur une base plus empirique. Et cette *modulation*, destinée à faire redescendre la preuve des hauteurs de l'idéalisme jusqu'aux fondements du réalisme thomiste, serait perceptible dans la simple comparaison des deux textes. Par contre, nombreux sont les historiens qui vouent à cette preuve une admiration sans réserve et, plus thomistes en cela que saint Thomas, lui accordent même la préférence[1]. Ces différences d'appréciation sont intéressantes parce qu'elles recouvrent des différences d'interprétation.

Sur cette constatation de fait qu'il y a des degrés d'être et de vérité dans les choses, nulle difficulté ne peut s'élever. Il n'en est pas de même de la conclusion qu'en tire saint Thomas; donc il y a un degré suprême de la vérité. On s'est demandé s'il fallait entendre cette conclusion au sens relatif ou au sens absolu. Kirfel[2] l'entend au sens relatif, c'est-à-dire comme le degré le plus haut actuellement donné dans chaque genre. Rolfes[3] l'entend, au contraire, comme le plus haut degré qui soit possible, c'est-à-dire au sens absolu. Et le P. Pègues écrit dans le même sens : « Il s'agit d'abord et immédiatement de l'être qui l'emporte sur tous les autres en perfection, mais, par là même, nous atteignons le plus parfait qui se puisse concevoir[4]. »

L'interprétation qui prend *maxime ens* au sens relatif s'explique aisément; elle est destinée à éliminer de la preuve thomiste la moindre trace de ce que l'on croit être de l'ontologisme. Saint Thomas dit : il y a des degrés dans l'erreur et la vérité, donc il y a une vérité suprême et, par conséquent, un être suprême qui est Dieu. Mais n'est-ce pas là passer, comme saint Anselme, de la pensée à l'être, de l'ordre de la connaissance à l'ordre du réel? Or, rien n'est moins thomiste qu'une telle attitude. Et c'est pour éviter cette difficulté qu'on prête à saint Thomas une induction qui, du suprême degré relatif que nous constatons dans tout ordre de réalité actuellement donné, nous élèverait au

1. Th. Pègues, *Commentaire litt. de la Somme théol.*, Toulouse, 1907, t. I, p. 105.
2. Voir *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, XXVI, 1912, p. 454-487.
3. *Op. cit.*, p. 207 et 222. Voir sa réponse à l'art. de Kirfel dans *Phil. Jahrb.*, XXVI, 1913, p. 146-159.
4. *Commentaire*, I, p. 106.

suprême degré absolu de l'être, c'est-à-dire à l'être le plus haut que nous puissions concevoir.

On comprend encore, dans une telle hypothèse, l'importante addition qui caractérise la preuve de la Somme théologique. Le *Contra Gentes* conclut la preuve en affirmant l'existence d'un *maxime ens* qui se trouve immédiatement identifié avec Dieu; la Somme théologique démontre encore que ce qui est *maxime ens* est aussi cause universelle, et, par conséquent, ne peut être que Dieu. Pourquoi ce supplément de démonstration? Si nous prenons l'expression *maxime ens* au sens relatif, il est aisé de le comprendre. Dans ce cas, en effet, il n'est pas immédiatement évident que ce suprême degré de l'être est Dieu; ce peut être un plus haut degré qui soit encore fini et saisissable pour nous; en l'assimilant à la cause universelle et suprême, nous établissons, au contraire, que ce *maxime ens* est Dieu. Si l'on veut prendre, au contraire, cette expression au sens absolu, il est trop évident que cet être suprême se confond avec Dieu, et il devient incompréhensible que saint Thomas ait inutilement allongé sa preuve, surtout dans un ouvrage tel que la Somme théologique, où il veut être clair et bref[1].

Ces arguments sont ingénieux, mais ils substituent des difficultés inextricables à une difficulté qui ne l'est peut-être pas. La première est que si *maxime ens* doit s'entendre dans un sens purement relatif, l'argumentation du *Contra Gentes* constitue un grossier paralogisme. Saint Thomas y raisonne ainsi : ce qui est le vrai suprême est aussi l'Être suprême; or, il y a un vrai suprême : donc il y a un Être suprême, qui est Dieu. Si *maxime verum* et *maxime ens* ont un sens relatif dans les prémisses, comment pourrait-on donner à *maxime ens* un sens absolu dans la conclusion? Et c'est là cependant ce qu'exige la preuve, puisqu'elle conclut immédiatement à Dieu[2]. Que si l'on veut nous renvoyer sur ce point à la preuve, supposée plus complète, de la Somme théologique, nous voyons que la lettre même du texte s'accorde mal avec une telle interprétation. L'exemple du plus ou moins chaud dont use saint Thomas ne doit pas ici faire illusion; c'est une simple comparaison, une *manuductio* qui doit nous aider à comprendre la thèse principale. Sans doute, le *maxime calidum* est un suprême degré tout relatif; on pourrait encore, à la rigueur, discuter sur le *maxime verum* et le *maxime nobile;* mais la discussion semble difficile en ce qui concerne

1. Kirfel, *op. cit.*, p. 469.
2. Rolfes, *Phil. Jahrb.*, XXVI, p. 147-148.

le *maxime ens*. Il est possible de concevoir un suprême degré relatif dans n'importe quel ordre de perfection, excepté dans celui de l'être. A partir du moment où saint Thomas pose un vrai par excellence qui est aussi l'être par excellence, ou bien l'expression qu'il emploie n'a pas de sens concevable, ou bien il pose, purement et simplement, le degré suprême de l'être, qui est Dieu. Quant à l'appel au principe de causalité qui termine la démonstration de la *Somme théologique*, il n'est nullement destiné à établir l'existence d'un Être suprême; la conclusion est dès ce moment acquise. Il est simplement destiné à nous faire découvrir dans cet Être premier, que nous posons au-dessus de tous les êtres, la cause de toutes les perfections qui paraissent dans les choses secondes. Cette considération n'ajoute rien à la preuve considérée en tant que preuve; mais elle en précise la conclusion.

Il reste donc que saint Thomas aurait conclu directement de la considération des degrés de l'être à l'existence de Dieu. Une telle argumentation peut-elle être interprétée comme une concession faite à l'ontologisme? Les sources mêmes de la preuve sembleraient inviter à le croire. Bien que le texte de la preuve fasse constamment appel à l'autorité d'Aristote[1], ce n'est pas l'esprit aristotélicien qui l'inspire. A l'origine première de cette démonstration, nous retrouvons, avec Aristote, le passage célèbre de la *Cité de Dieu* où saint Augustin loue les philosophes platoniciens d'avoir vu que, dans toutes les choses muables, la forme par laquelle un être, de quelque nature qu'il soit, est ce qu'il est, ne peut lui venir que de celui qui Est, véritablement et immuablement : *Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et, si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset species incommutabilis, et ideo nec comparabilis : atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent*[2]. Mais, conclure de l'inspiration en partie augustinienne de la preuve à son caractère ontologique, ou dire, avec Grunvald, qu'il est inutile de perdre ses efforts à ramener cette argumentation idéaliste au point de vue proprement thomiste du réalisme modéré[3], c'est aller peut-être un peu vite en besogne. La critique dirigée par saint Thomas contre les preuves *a priori* de l'existence de Dieu aboutissait, en effet, à cette con-

1. *Met.*, II, 1, 993 *b*, 24, et IV, 4, 1008 *b*, 31-1009 *a*, 5.
2. *Civitas Dei*, lib. VIII, c. 6.
3. *Op. cit.*, p. 157.

clusion, qu'il est impossible de placer le point de départ de nos preuves dans la considération de l'essence divine et que, par conséquent, nous devons nécessairement recourir à la considération des choses sensibles. Mais choses sensibles ne signifie pas que choses matérielles; Thomas d'Aquin a le droit incontestable de prendre le sensible dans son intégralité et avec toutes les conditions que, selon sa propre doctrine, il requiert. Or, nous verrons plus avant que le sensible est constitué par l'union de l'intelligible et du matériel, et si l'idée purement intelligible ne tombe pas directement sous les prises de notre entendement, il n'en reste pas moins vrai que notre entendement peut abstraire des choses sensibles l'intelligible qui s'y trouve impliqué. Envisagés sous cet aspect, le beau, le noble, le bon et le vrai, car il y a des degrés de vérité dans les choses, constituent des réalités sur lesquelles nous avons prise; de ce que leurs exemplaires divins nous échappent, il ne s'ensuit pas que leurs participations finies doivent aussi nous échapper. Mais, s'il en est ainsi, rien ne nous interdit de les prendre comme points de départ d'une nouvelle preuve; le mouvement, l'efficience et l'être des choses ne sont pas les seules réalités qui postulent une explication. Ce qu'il y a de bon, de noble et de vrai dans l'univers requiert aussi une première cause; en cherchant l'origine de ce que les choses sensibles peuvent recéler de perfection, nous n'excédons aucunement les limites que nous nous étions préalablement assignées.

Sans doute, une telle recherche ne saurait aboutir si nous ne faisions intervenir l'idée platonicienne et augustinienne de participation; mais nous verrons que l'exemplarisme est un des éléments essentiels du système de saint Thomas. Jamais il n'a varié sur ce point que les degrés inférieurs de perfection et d'être supposent une essence où les perfections et l'être se rencontrent en leur suprême degré. Il admet encore sans discussion que posséder incomplètement une perfection et la tenir d'une autre cause sont synonymes; et, comme une cause ne peut donner que ce qu'elle a, il faut que ce qui n'a pas de soi une perfection et ne l'a qu'incomplètement la tienne de ce qui l'a de soi et en son suprême degré[1]. Mais il ne s'ensuit pas que cette preuve de saint Thomas se réduise, ainsi qu'on l'a prétendu, à une déduction purement abstraite et conceptuelle. Toutes les preuves supposent à la fois l'intervention de principes rationnels transcendants à la connaissance sensible et que le sensible lui-même leur fournisse une base solide où s'appuyer pour

1. *Cont. Gent.*, I, 28, ad *In unoquoque*, et II, 15, ad *Quod alicui.*

nous conduire vers Dieu. Or, tel est précisément le cas, puisque l'intelligibilité même des choses vient de ce qu'elles ressemblent à Dieu : *nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*[1]. C'est pourquoi la conception d'un univers hiérarchisé selon les degrés d'être et de perfection se trouve impliquée dès les preuves de l'existence de Dieu par le premier moteur ou par la cause efficiente. Si donc cette nouvelle démonstration devait être considérée comme essentiellement platonicienne, il faudrait concéder en bonne logique que les démonstrations antérieures le sont aussi. Et elles le sont en effet dans la mesure où saint Thomas avait emprunté à la philosophie de Platon sa conception d'une participation des choses à Dieu par mode de ressemblance. Par là, en effet, il se trouvait invité à considérer l'univers comme hiérarchiquement ordonné selon les divers degrés possibles de participation finie à la causalité de la Cause, à l'actualité du Moteur immobile, à la bonté du Bien, à la noblesse du Noble et à la vérité du Vrai.

Cinquième preuve.

La cinquième et dernière preuve se fonde sur la considération du gouvernement des choses. Il n'y a pas lieu d'en déterminer l'origine philosophique, puisque l'idée d'un Dieu ordonnateur de l'univers était un bien commun de la théologie chrétienne et que les textes de la Bible sur lesquels on pouvait l'appuyer étaient extrêmement nombreux. Saint Thomas nous renvoie cependant lui-même à saint Jean Damascène[2], qui semble lui avoir fourni le modèle de son argumentation. Il est impossible que des choses contraires et disparates viennent s'accorder et se concilier dans un même ordre, soit toujours, soit le plus souvent, s'il n'existe un être qui les gouverne et qui fasse que tous ensemble et chacun d'entre eux tendent vers une fin déterminée. Or, nous constatons que dans le monde des choses de natures diverses se concilient dans un même ordre, non point de temps à autre et par hasard, mais toujours ou la plupart du temps. Il doit donc exister un être par la providence duquel le monde soit gouverné, et c'est lui que nous appelons Dieu[3]. La *Somme théologique* argumente exactement de la même manière, mais en spécifiant que cette providence ordonnatrice du

1. *De Verit.*, qu. XXII, art. 2, ad 1m.
2. *De fide orthodoxa*, I, 3; dans *Patr. gr.*, t. XCIV, col. 795.
3. *Cont. Gent.*, I, 13.

monde, par laquelle toutes choses sont disposées en vue de leur fin, est une intelligence; et l'on pourrait enfin parvenir à la même conclusion selon des voies différentes, notamment en raisonnant par analogie à partir des actes humains[1]. Quelle que soit la voie suivie par la démonstration, il est clair que cette preuve et la conclusion qui en découle possèdent la même valeur que les preuves précédentes. Admettre que les choses s'ordonnent par hasard, c'est admettre qu'il y ait place dans l'univers pour un effet sans cause, à savoir leur ordre même. Car si la forme propre à chaque corps suffit à expliquer l'opération particulière de ce corps, elle n'explique aucunement pourquoi les différents corps et leurs différentes opérations s'ordonnent en un ensemble harmonieux[2]. Nous avons donc, dans la preuve par la finalité, comme dans toutes les preuves précédentes, une donnée sensible qui cherche sa raison suffisante et qui ne la trouve qu'en Dieu seul; la pensée intérieure aux choses s'explique, comme les choses elles-mêmes, par leur imitation lointaine de la pensée du Dieu providence qui les régit.

1. *Sum. theol.*, I, 2, 3, *ad Resp.; De Verit.*, qu. V, art. 1, *ad Resp.*
2. *De Verit.*, qu. V, art. 2, *ad Resp.*

CHAPITRE VI.

Les attributs divins.

A. — La connaissance de Dieu par voie de négation.

Après avoir démontré qu'il existe un premier Être que nous appelons Dieu, il convient d'en examiner la nature, c'est-à-dire de chercher quelles en sont les propriétés. Une étude complète de tout ce qui se rapporte à la divinité se proposerait de connaître un triple objet; premièrement, l'unité de l'essence divine; deuxièmement, la trinité des personnes divines; troisièmement, les effets produits par la divinité[1]. Mais la trinité des personnes divines n'est pas un objet qui puisse tomber sous l'investigation du philosophe en tant que tel. Il ne nous est pas interdit de chercher à nous en rendre compte dans la mesure de nos forces; c'est là, cependant, un enseignement de Dieu qui s'impose à la foi chrétienne et qui excède les limites de l'entendement humain[2]. Les deux seuls objets qui demeurent sont donc l'essence de Dieu et ses effets.

Avant d'examiner en elle-même l'essence divine, il est nécessaire de déterminer dans quelle mesure et à quelles conditions cette essence nous est connaissable. Lorsque nous voulons définir une chose quelconque, nous commençons par lui assigner un genre et, aussi, nous en déterminons l'essence d'une façon générale : *quid est in communi*. Ensuite, nous ajoutons au genre des différences qui nous permettent de la distinguer de toutes les autres, et nous obtenons ainsi la connaissance la plus complète qu'il nous soit possible d'acquérir touchant la nature de cette chose. Mais, lorsque nous prétendons connaître la nature divine et déterminer les conditions de l'être divin, force nous est de procéder autrement. Il devient alors impossible de prendre l'essence ou la quid-

1. *Comp. theol.*, I, 2.
2. *Comp. theol.*, I, 36.

dité comme genre et de déterminer ce genre en lui ajoutant un certain nombre de différences affirmatives qui le distinguent de tous les autres.

Et, d'abord, nous ne pouvons partir de la considération de l'essence divine pour lui faire jouer le rôle que joue d'ordinaire le genre dans toute définition. En effet, l'essence divine déborde par son immensité tout ce que peut atteindre notre intellect humain; nous ne saurions donc prétendre à la compréhension de cette essence, ni, par conséquent, la prendre comme point de départ de notre investigation. Mais nous ne nous trouvons pas réduits, pour autant, à un silence complet. Si nous ne pouvons atteindre ce qu'est l'essence de Dieu, nous pouvons chercher à déterminer ce qu'elle n'est pas. Au lieu de partir d'une essence qui nous est inaccessible et d'y ajouter des différences positives qui nous feraient connaître de mieux en mieux ce qu'elle est, nous pouvons recueillir un nombre plus ou moins considérable de différences négatives qui nous feront connaître de plus en plus précisément ce qu'elle n'est pas. On demandera peut-être si nous en obtiendrons ainsi une véritable connaissance? A cette question, il faut répondre : oui. Sans doute, une connaissance de cet ordre est imparfaite, car il n'y a de connaissance parfaite d'une essence que celle qui nous la fait connaître en elle-même. Mais, enfin, c'est une certaine connaissance et qui vaut beaucoup mieux que l'ignorance pure et simple. Dans les différences affirmatives, en effet, l'une détermine l'autre, et chaque nouvelle différence nous rapproche d'une définition complète de l'objet. De même, une différence négative, en distinguant l'essence inconnue dont on l'affirme d'un nombre plus grand d'autres essences, détermine avec une précision croissante la différence précédente et nous conduit plus près de ce qui est la nature véritable de notre objet. Par exemple, en disant que Dieu n'est pas un accident, mais une substance, nous le distinguons de tous les accidents possibles, mais, si nous ajoutons que Dieu n'est pas un corps, nous déterminons avec plus de précision la place qu'il occupe dans le genre des substances. Et ainsi, procédant par ordre et distinguant Dieu de tout ce qui n'est pas lui par des négations de ce genre, nous atteindrons une connaissance, non pas exhaustive, mais vraie, de sa substance, puisque nous le connaîtrons comme distinct de tout le reste[1]. Suivons cette voie aussi loin qu'elle pourra nous conduire; il sera temps d'en ouvrir une nouvelle lorsque la fécondité de la première se trouvera épuisée.

1. *Cont. Gent.*, I, 14.

Pour déduire, même négativement, les conditions de l'essence divine, il nous faut un point de départ. En réalité, nous en avons autant qu'il y a de preuves de l'existence de Dieu, et, dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas se plaît, avec une extraordinaire virtuosité dialectique, à rattacher les attributs divins aux principes de démonstration les plus différents. Il n'est cependant pas malaisé d'apercevoir de quel côté vont ses préférences; les déductions du *Contra Gentes* et celles du *Compendium theologiae* se prennent le plus souvent de l'idée d'un premier moteur immobile, c'est-à-dire de la preuve que Thomas d'Aquin considère comme la première et la plus manifeste. C'est donc de ce principe que nous partirons également.

Il est facile, tout d'abord, d'écarter de l'essence divine la notion de temps. Dans la première preuve, en effet, immobile se prenait au sens large, comme le mouvement lui-même. L'absence de mouvement se réduisant dès lors à l'absence de toute mutation, nous pouvons substituer à immobile : immuable, et raisonner ainsi : tout ce qui commence d'être ou cesse d'être subit un mouvement ou une mutation. Or, nous avons établi que Dieu est immuable; il n'a donc ni commencement ni fin et, par conséquent, il est éternel[1].

La connaissance de l'éternité divine nous permet d'écarter encore de Dieu toute puissance passive. Puisque Dieu est éternel, il ne peut pas ne pas être; et, puisqu'il ne peut pas ne pas être, c'est qu'il n'y a rien en lui qui soit en puissance : ce qui est en puissance, en effet, peut être ou ne pas être, et, dans la mesure où Dieu contiendrait quelque puissance passive, il pourrait être ou ne pas être. Par conséquent, il n'y a rien en Dieu qui soit en puissance[2], et c'est dire qu'il est acte pur. Mais cette conclusion nous permet d'atteindre immédiatement une nouvelle différence négative, à savoir que Dieu n'est pas matière. La matière, en effet, est ce qui est en puissance, et puisque Dieu est tout en acte, il ne peut être aussi qu'immatériel[3].

S'il n'y a en Dieu ni matière ni puissance, il ne peut se rencontrer en lui de composition d'aucune sorte. Dieu est donc simple, et cette conséquence sera riche en conséquences subordonnées. Établissons d'abord que Dieu est simple. Nous avons vu, en effet, que Dieu est acte pur[4]; or, tout composé contient de la puissance et de l'acte. Une plu-

1. *Cont. Gent.*, I, 15; *Sum. theol.*, I, 10, 2, *ad Resp.; Comp. theol.*, I. 5.
2. *Cont. Gent.*, I, 16.
3. *Cont. Gent.*, I, 17; *Sum. theol.*, I, 3, 2, *ad Resp.*
4. *Cont. Gent.*, I, 16.

ralité d'objets ne saurait se réunir pour constituer une unité pure et simple s'il ne s'en trouvait quelques-uns qui soient en acte et d'autres qui soient en puissance. Des objets en acte ne peuvent constituer par leur union qu'une sorte de faisceau ou de tas, non une véritable unité. Et cela se comprend aisément. Pour que des objets constituent en s'unissant un tout véritablement un, il faut que ces objets soient aptes à s'unir et qu'ils possèdent l'unité en puissance avant de la posséder en acte. En d'autres termes encore, ils ne sont un en acte qu'après avoir été unifiables en puissance. Or, il n'y a rien en Dieu qui soit en puissance; son essence n'enferme donc aucune composition[1].

Mais, si Dieu est simple, nous obtenons immédiatement ce premier corollaire qu'il n'y a rien en lui de violent ou d'étranger à sa nature. En effet, tout ce en quoi se rencontre quelque chose de violent ou de surajouté à sa nature suppose une addition et, par conséquent, une composition; car ce qui appartient à la substance d'une chose ne peut être ni violent ni surajouté[2]. Il n'y a donc rien en Dieu qui soit violent ou surajouté. Un deuxième corollaire de la simplicité divine est que Dieu n'est pas un corps. Tout corps, en effet, est continu et, par conséquent, il est composé et contient des parties. Or, nous avons montré que Dieu n'est pas composé[3]; il n'est donc pas un corps[4]; et par là se trouvent réfutés tous les païens idolâtres qui se représentent Dieu sous une figure corporelle, ainsi que les manichéens et les philosophes grecs, qui mettaient à la place de Dieu des corps célestes ou des éléments. Un troisième corollaire de la simplicité divine est que Dieu est son essence. Dans tout ce qui n'est pas sa propre essence, on découvre, en effet, quelque composition. Car, en toute chose, on trouve d'abord sa propre essence et, s'il ne se rencontre rien en elle qui s'ajoute à son essence, tout ce qu'est cette chose est sa propre essence; ce qui revient à dire qu'elle est sa propre essence. Si donc une chose n'est pas sa propre essence, il faut qu'il se rencontre en elle quelque chose qui s'ajoute à son essence; il faut, par conséquent, qu'il y ait en elle quelque composition. C'est d'ailleurs pourquoi, dans les composés, l'essence n'est jamais considérée que comme une partie de ce composé; telle l'humanité dans l'homme. Or, nous avons montré qu'il n'y a en Dieu aucune composition. Dieu est donc sa propre essence[5]. Mais si Dieu est sa

1. *Cont. Gent.*, I, 18; *Comp. theol.*, I, 19.
2. *Cont. Gent.*, I, 19.
3. *Cont. Gent.*, I, 18.
4. *Cont. Gent.*, I, 20; *Sum. theol.*, I, 3, 1, *ad Resp.*
5. *Cont. Gent.*, I, 21; *Sum. theol.*, I, 3, 3, *ad Resp.*

propre essence, il est permis d'aller plus loin et d'affirmer que Dieu est son être. De même, en effet, que ce qui possède le feu sans être le feu est igné par participation, de même ce qui possède l'être et qui, cependant, n'est pas l'être, ne possède l'être que par participation. Or, nous savons que Dieu est son essence; si donc il n'est pas son être, il possédera l'être par participation, et non par essence; il ne sera donc pas le premier être, ce qu'il est absurde d'affirmer. Dieu n'est donc pas seulement son essence : il est aussi son être[1]. On peut affirmer d'ailleurs, d'un mot, que si Dieu ne souffre aucune composition, on ne peut distinguer en lui l'essence de l'être et que le *quod est* se confond en lui avec le *quod aliquid est*[2].

De cette conclusion résulte encore une nouvelle conséquence, à savoir que rien ne peut survenir en Dieu qui s'ajoute à son essence à titre d'accident. Ce qui est l'être même, en effet, ne saurait participer à quoi que ce soit qui ne relève pas de son essence; ce qui est une certaine chose peut bien participer à quelque autre chose, mais, comme il n'y a rien de plus formel ou de plus simple que l'être, ce qui est l'être même ne peut participer à rien d'autre, puisque tout ce à quoi l'être participe est nécessairement encore un être. Or, la substance divine est l'être même; elle ne possède donc rien qui ne relève pas de sa substance; il ne saurait donc y avoir dans la substance divine aucun accident[3]. Et l'on ne saurait désigner non plus cette substance par l'addition d'une différence substantielle, ni faire rentrer Dieu à titre d'espèce, sous un genre quelconque. Toute espèce, en effet, suppose un genre auquel s'ajoute la différence qui le détermine, puisque c'est la différence ajoutée au genre qui constitue l'espèce. Mais, puisque l'être de Dieu est l'Être même, purement et simplement, il ne contient rien en soi de surajouté, car tout ce qu'on prétendrait lui ajouter serait de l'être et, par conséquent, lui appartiendrait déjà de droit. Dieu ne saurait donc recevoir aucune différence substantielle ni constituer aucune espèce[4]. Mais, pas davantage, Dieu n'est un genre. Car si l'absence de toute différence substantielle l'empêche de constituer une espèce, elle lui interdit *a fortiori* de constituer un genre. Le genre *animal* ne peut exister actuellement s'il n'existe des animaux caractérisés par les différences *raisonnable* ou *non raisonnable*. Donc poser Dieu comme un

1. *Sum. theol.*, I, 3, 4, *ad Resp.* et 3°.
2. *Comp. theol.*, I, 11; *Cont. Gent.*, I, 22.
3. *Sum. theol.*, I, 3, 6, *ad Resp.* et 2°.
4. *Comp. theol.*, I, 12; *Cont. Gent.*, I, 24 et 25; *Sum. theol.*, I, 3, 4, *ad Resp.*

genre qui ne serait pas constitué dans son être propre par des différences, c'est n'accorder qu'un être incomplet et potentiel à celui qui est l'Être même; et c'est là une absurdité manifeste[1].

Ainsi l'être divin n'est ni genre, ni différence, ni espèce. Et c'est un point de haute importance que l'on reconnaît volontiers en principe, mais dont on ne déduit pas toujours les conséquences logiques avec une suffisante rigueur. Si Dieu, en effet, échappe au genre et à la différence, il est clair qu'on ne peut pas le définir, puisque toute définition se fait par le genre et les différences. Mais il est clair encore qu'on ne peut en proposer aucune démonstration qui ne se prenne de ses effets. Car le principe de toute démonstration est la définition de ce sur quoi la démonstration porte. Nous avons donc eu pleinement raison d'écarter les démonstrations *a priori* de l'existence de Dieu[2]; il est difficile de croire que leurs tenants aient oublié la condition transcendante de l'être divin, mais ils semblent bien avoir oublié les conditions logiques nécessairement requises par toute preuve valable de l'existence de Dieu.

Telle est la simplicité absolue de Dieu considéré en lui-même; ce ne serait pas une moindre erreur que d'imaginer cet être simple venant en composition avec d'autres êtres. Et cependant cette erreur fut plus d'une fois commise. Nous la rencontrons sous trois formes principales. Certains, en effet, ont posé que Dieu est l'âme du monde, ainsi qu'il ressort des paroles d'Augustin[3], et l'on peut ramener à cette erreur celle des philosophes qui prétendent que Dieu est l'âme du premier ciel. D'autres ont prétendu que Dieu est le principe formel de toutes choses, et l'on attribue cette opinion aux Amauriciens[4]. Vient enfin l'erreur folle de David de Dinant, qui prétendait que Dieu se confond avec la matière première[5]. Mais il est impossible que, d'une manière quelconque, Dieu entre dans la composition de quelque chose, soit comme principe matériel, soit comme principe formel. La forme d'un corps, en effet, n'est pas l'être même de ce corps; elle est seulement un des principes de cet être. Or, Dieu est l'être même; il n'est donc pas la forme d'un corps[6]. Nous pouvons donc écarter l'opinion de ceux qui considèrent Dieu comme l'âme du monde ou du premier ciel et de ceux qui voient en lui l'être formel de toutes choses. Et nous pouvons encore

1. *Comp. theol.*, I, 13; *Cont. Gent.*, I, 24.
2. *Cont. Gent.*, I, 25.
3. *Civit. Dei*, lib. VII, cap. 6.
4. Sur Amaury de Bènes et ses partisans, voir de Wulf, *op. cit.*, p. 246-250.
5. *Sum. theol.*, I, 3, 8, *ad Resp.*
6. *Cont. Gent.*, I, 27.

la réfuter de telle manière que nous éliminions du même coup l'opinion qui confond Dieu avec la matière première. Il est établi, en effet, que Dieu est la première cause efficiente. Or, la cause efficiente n'est pas numériquement identique à la forme dans les individus créés; elles ne se confondent qu'au point de vue de l'espèce. Un homme engendre un homme. Par conséquent, Dieu, qui est cause efficiente, ne peut pas être encore forme des individus. Mais si la cause efficiente ne se confond pas avec la forme dans chaque chose créée, elle ne se confond avec la matière ni dans l'individu ni dans l'espèce, parce que la matière est puissance alors que la cause efficiente est acte[1].

Nous avons écarté de Dieu tout ce qui ne se réduit pas à l'Être en tant que tel, c'est-à-dire toutes les conditions qui font de l'être créé un être incomplet et déficient. Mais on pourrait craindre qu'en procédant ainsi nous ayons suivi une mauvaise voie; nier de l'être tout ce qui le détermine à telle ou telle existence particulière, n'est-ce pas supprimer successivement toutes ses perfections? Les choses qui possèdent l'être et la vie sont plus parfaites que celles qui possèdent l'être seulement; en ne laissant à Dieu que l'être, n'avons-nous pas, à force de négations, vidé l'essence divine de tout contenu? Il n'en est rien. Dieu, qui n'est pas autre chose que son être, est cependant l'être universellement parfait. Et, ajoute saint Thomas, j'appelle universellement parfait l'être à qui ne manque aucun genre de noblesse ou de perfection[2]. Approfondir ce point, c'est pénétrer au cœur même de la conception thomiste et, nous pouvons ajouter, de la conception scolastique de l'être.

Cet être, en effet, dont nous avons écarté toutes les imperfections de la créature, bien loin de se réduire à une idée abstraite par notre entendement de ce qu'il y a de commun à toutes choses et à une sorte de forme vide, se confond, au contraire, avec la souveraine perfection. Et nous ne devons pas l'entendre en ce sens que l'être se ramènerait toujours à un certain mode de perfection, mais, inversement, en ce sens que tout mode de perfection se ramène à la possession d'un certain degré d'être. Considérons, par exemple, cette perfection qu'est la sagesse; posséder la sagesse, pour l'homme, c'est *être* sage. C'est donc parce que l'homme, en devenant sage, a gagné un degré d'être qu'il a gagné aussi un degré de perfection. Car chaque chose est dite plus ou moins noble ou parfaite dans la mesure où elle *est* un mode déterminé, et d'ailleurs plus ou moins élevé, de perfection. Si donc nous supposons

1. *Sum. theol.*, I, 3, 8, *ad Resp.* et 1°.
2. *Cont. Gent.*, I, 28.

quelque chose qui possède l'être total, puisque toute perfection n'est qu'une certaine manière d'être, cet être total sera aussi la perfection totale. Or, nous connaissons une chose qui possède ainsi l'être total; c'est cette chose même dont nous avons dit qu'elle est son être. Ce qui est son être, c'est-à-dire ce dont l'essence ne tient son être que de soi-même, et non point de l'extérieur, est nécessairement aussi l'être total, ou, en d'autres termes, possède le pouvoir d'être à son suprême degré. Une chose blanche, en effet, peut n'être pas parfaitement blanche parce qu'elle n'est pas la blancheur; elle n'est donc blanche que parce qu'elle participe à la blancheur, et sa nature est peut-être telle qu'elle ne puisse pas participer à la blancheur intégrale. Mais s'il existait quelque blancheur en soi, et dont l'être consistât précisément à être blanc, il ne lui manquerait évidemment aucun degré de blancheur. De même, en ce qui concerne l'être. Nous avons prouvé déjà que Dieu est son être; il ne le reçoit donc pas; mais nous savons qu'être imparfaitement une chose se réduit à la recevoir imparfaitement; Dieu, qui est son être, est donc l'être total à qui ne manque aucune perfection. Et puisque Dieu possède toute perfection, il ne présente aucun défaut. De même, en effet, que toute chose est parfaite dans la mesure où elle est, de même toute chose est imparfaite dans la mesure où, sous un certain aspect, elle n'est pas. Mais, puisque Dieu possède l'être totalement, il est entièrement pur de non-être, car on est pur de non-être dans la mesure où on possède l'être. Dieu ne présente donc aucun défaut et il possède toutes les perfections; c'est dire qu'il est universellement parfait[1].

D'où pouvait donc provenir cette illusion qu'en niant de Dieu un certain nombre de modes d'être nous amoindrissions son degré de perfection? Simplement d'une équivoque sur le sens de ces mots : être seulement. Sans doute, ce qui est seulement est moins parfait que ce qui est vivant; mais c'est qu'ici nous ne raisonnons plus sur l'être qui est son être. Il s'agit d'êtres imparfaits et participés qui gagnent en perfection selon qu'ils gagnent en être, *secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate*, et l'on conçoit aisément dès lors que ce qui *est* la perfection du corps seulement soit inférieur à ce qui *est*, en outre, la perfection de la vie. L'expression *être seulement* ne désignait donc rien d'autre qu'un mode inférieur de participation à l'être. Mais, lorsque nous disons de Dieu qu'il est seulement son être, sans qu'on puisse ajouter qu'il est matière, ou corps, ou substance, ou accident, nous voulons dire qu'il possède l'être absolu, et nous en écartons

1. *Cont. Gent.*, I, 28; *Sum. theol.*, I, 4, 2, *ad Resp.* et 2°.

tout ce qui serait contradictoire avec le suprême degré d'être et la plénitude de perfection[1].

Par là, enfin, nous comprenons pourquoi Thomas d'Aquin peut définir Dieu par l'Être, purement et simplement, sans le confondre néanmoins avec tout être donné et sans laisser une porte ouverte aux conceptions panthéistes de l'univers. Lorsque nous concevons abstraitement un être commun à tout ce qui existe, nous ne pouvons le penser comme réalisé sans lui ajouter ou lui retrancher quelque chose, afin de le déterminer à tel ou tel être particulier. Outre l'être même, il faut encore une essence placée dans un genre et dans une espèce pour qu'un objet réel et existant se trouve constitué. Mais il n'en est pas de même en ce qui concerne l'Être que Dieu est; sa condition est telle qu'on ne peut rien lui ajouter; il n'est ni dans l'espèce, ni dans le genre; il n'a même pas d'essence, puisque son essence n'est pas autre chose que son être : *Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam suum esse*. Nous sommes donc bien éloignés de confondre Dieu avec la créature; ce qui distingue radicalement l'Être divin de tout autre, c'est son absolue pureté et sa parfaite simplicité[2]. Entre l'Être de Dieu et l'être participé que nous sommes, il n'y a pas de commune mesure, et nous pourrions dire, en reprenant une formule augustinienne, que la créature *a* son être, mais que Dieu *est* son être. C'est donc une distance proprement infinie qui sépare ces deux modes d'exister, et, bien éloignés de redouter une confusion désormais impossible, nous appellerons Dieu du nom qu'il se donna lui-même[3] : *Celui qui est*, certains de lui donner ainsi un nom qui ne convienne à aucun autre, parce qu'il désigne seulement l'être qui est au-dessus de toute essence et de toute forme : un océan infini de substance[4].

B. — La connaissance de Dieu par voie d'analogie.

Les conclusions qui précèdent n'étaient, malgré leur apparence souvent affirmative, que des négations déguisées; un être absolument simple, ou totalement immatériel, ne constituant pas des objets proportionnés à notre entendement humain. Lorsque nous disons : Dieu est simple, nous ne concevons pas intérieurement cet être d'une absolue simplicité; et lorsque nous disons : Dieu est éternel, nous n'embras-

1. *Cont. Gent.*, I, 28.
2. *De ente et essentia*, c. 6.
3. *Exod.*, III, 13.
4. *Sum. theol.*, I, 13, 11, *ad Resp.* et 2ᵉ.

sons pas par notre pensée mouvante ce perpétuel présent qu'est l'éternité. Alors même, enfin, que nous désignions Dieu comme l'être absolu et suréminent, nous ne prétendions aucunement l'appréhender comme tel. Nous avons donc suivi fidèlement la voie négative que nous nous étions tracée. Voyons maintenant s'il ne nous serait pas possible d'acquérir des connaissances positives, quoique imparfaites, touchant l'essence infinie de Dieu.

Sans doute, il n'est aucune affirmation qui puisse s'appliquer, en un sens identique, à Dieu et aux créatures. Et nous pouvons aisément en découvrir la raison. Tous les jugements, qu'ils s'appliquent à la nature divine ou à la nature humaine, emploient la copule *est*. Or, il reste désormais établi que Dieu n'*est* pas dans le sens où *sont* les créatures. L'être créé qui possède une perfection la possède en tant qu'il l'a reçue, alors qu'au contraire rien ne se rencontre en Dieu qui ne soit son être même[1]. Nous devons donc nous attendre à ce que toute proposition relative à la nature de Dieu, même alors qu'elle nous en apporterait quelque connaissance positive, conserve une large part de signification négative. Lorsque nous appliquons à l'homme le nom de sage, nous désignons par là une perfection distincte de l'essence de l'homme, de sa puissance et de son être. Mais, lorsque nous appliquons ce nom à Dieu, nous ne voulons rien signifier qui soit distinct de son essence et de son être. Par conséquent, le mot *sage*, lorsqu'il se dit de l'homme, a la prétention de décrire et de comprendre, dans une certaine mesure, la réalité qu'il signifie; mais, lorsqu'il se dit de Dieu, il laisse incomprise et ne parvient pas à saisir la réalité qu'il signifie. Nous exprimons cet aspect négatif de tous nos jugements relatifs à la nature divine en posant que rien ne se dit en un sens univoque de Dieu et des créatures[2].

Faut-il conclure de là qu'une proposition relative à la créature perd nécessairement toute signification lorsque nous l'appliquons à Dieu? Cette conclusion serait inexacte, et d'ailleurs dangereuse. L'accepter, en effet, serait avouer qu'à partir des créatures on ne peut rien connaître de Dieu ni rien en démontrer sans commettre une perpétuelle équivoque. Il faut donc admettre, entre la créature et le créateur, une certaine analogie ou une certaine proportion[3]; analogie ou proportion dont il ne sera pas malaisé de découvrir le fondement[4]. Les effets qui

1. *Cont. Gent.*, I, 32, ad *Si aliquis.*
2. *Sum. theol.*, I, 13, 5, *ad Resp.; Cont. Gent.*, I, 32; *Comp. theol.*, I, 27; *De Potentia*, qu. VII, art. 7.
3. *Sum. theol.*, I, 13, 5, *ad Resp.*
4. Consulter F.-A. Blanche, *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie*

sont inférieurs à leurs causes ne sauraient recevoir le même nom qu'elles, ni surtout le recevoir dans le même sens. Il faut bien, cependant, reconnaître une certaine ressemblance entre la cause et l'effet. Tout ce qui produit produit naturellement son semblable, puisque chaque chose produit, ou agit, selon qu'elle est acte. Par conséquent, dans une cause supérieure à son effet, la forme de l'effet se retrouve en un certain sens, mais elle ne s'y rencontre pas selon le même mode que dans son effet; c'est pourquoi une telle cause reçoit le nom de cause équivoque. Le soleil, par exemple, cause la chaleur dans les corps inférieurs, agissant ainsi selon qu'il est en acte. La chaleur engendrée par le soleil possède donc quelque ressemblance avec la vertu active du soleil, par laquelle la chaleur se trouve causée dans les choses inférieures; c'est pourquoi nous pouvons dire du soleil qu'il est chaud, encore qu'il ne le soit pas au même sens que les choses terrestres. De même aussi, et parce que Dieu confère à toutes choses toutes leurs perfections, nous pouvons découvrir en toutes choses leur ressemblance et leur dissemblance à l'égard de Dieu[1]. Sur leur dissemblance, nous avons suffisamment insisté pour qu'on ne nous accuse pas de croire que Dieu ressemble à la créature; c'est la créature, en tant qu'elle tient de Dieu tout ce qu'elle a, qui ressemble à son créateur. Mais cette ressemblance n'en est pas moins réelle, et elle est suffisante pour que, s'il se glisse une équivoque dans nos affirmations relatives à Dieu, ce ne soit pas une équivoque totale. En donnant les mêmes noms à Dieu et aux choses créées, nous les prenons dans un sens tel qu'ils aient une signification partiellement commune, puisqu'ils désignent, dans le premier cas, la cause et, dans le second, l'effet[2].

Ainsi, ce que nous disons de Dieu et des créatures ne s'en dit pas en un sens univoque, ni en un sens purement équivoque : il faut donc que ce soit en un sens analogique. Reste à éclaircir une dernière difficulté. Tant que nous nous en tenions à des négations, nous ne courions évidemment aucun risque de morceler l'unité et la simplicité parfaites de l'être divin; tout au contraire, ces négations avaient pour but principal d'écarter de cet Être absolu ce qui pouvait le diviser et, par là même, le limiter. Le danger ne va-t-il pas devenir réel, et même la

dans la langue de saint Thomas d'Aquin, Rev. des sciences philosophiques et théologiques, 1921, p. 52-59. — B. Desbuts, *La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin*, Ann. de philosophie chrétienne, 1906, p. 377-385. — B. Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1922.

1. *Cont. Gent.*, I, 29; *Sum. theol.*, I, 47, 2, ad 2m.

2. *Cont. Gent.*, I, 33.

faute ne va-t-elle pas devenir inévitable, si nous affirmons de Dieu des perfections positives analogues aux perfections que nous offrent les créatures? Ou bien ces perfections seront conçues par nous comme identiques, et les noms attribués à Dieu seront alors de purs synonymes, ou bien ces noms représenteront des perfections distinctes et l'essence divine perdra son éminente simplicité. Peut-être, cependant, n'est-il pas impossible d'échapper à la rigueur de ce dilemme. Si nous prétendions obtenir la représentation parfaite de l'unité divine au moyen d'une multiplicité de concepts, la tentative serait manifestement contradictoire; d'autre part, l'intuition directe de cette unité intelligible nous est ici-bas refusée. Mais c'est un principe fondamental en philosophie thomiste que, lorsqu'on ne peut atteindre l'un et le simple, on doit s'efforcer de l'imiter en quelque façon par des moyens multiples. C'est ainsi que l'univers, image déficiente de Dieu, imite par les formes diverses qui s'y rencontrent la perfection une et simple de Dieu. Et c'est ainsi encore que notre intellect, recueillant les essences et les perfections diverses qu'il découvre dans les choses, forme en soi, au moyen de conceptions multiples, la ressemblance de cette inaccessible unité. Nos affirmations touchant l'essence divine ne sont donc pas purement synonymes, car notre intellect invente, pour les attribuer à Dieu, des noms différents qui signifient nos différentes conceptions; et cependant elles n'introduisent en Dieu nulle diversité, car notre intellect entend désigner par ces noms différents une réalité absolument une. En un mot, l'intellect n'attribue pas nécessairement aux choses le mode selon lequel il les comprend. C'est pourquoi, lorsqu'il affirme l'unité d'un objet par des propositions complexes, ce qu'il y a de divers et de complexe dans les propositions doit être rapporté à l'intellect qui les forme, mais l'unité qu'elles désignent doit être rapportée à son objet[1]. Sous ces réserves, qu'il importera de ne plus perdre de vue, nous pouvons attribuer à Dieu les noms qui désignent les perfections de la créature et, en premier lieu, nous pouvons lui attribuer la bonté.

Partons de notre dernière conclusion, c'est-à-dire de l'absolue perfection de Dieu. On dit de chaque être qu'il est bon en raison de sa vertu propre. C'est, en effet, la vertu propre de chaque être qui rend bon celui qui la possède et qui rend bonne l'œuvre que cet être produit. D'autre part, une vertu est un certain genre de perfection, car chaque être est dit parfait dans la mesure où il atteint sa vertu propre. Si donc

1. *Cont. Gent.*, I, 35 et 36.

la bonté d'un être se ramène à sa vertu et sa vertu à sa perfection, un être est bon selon qu'il est parfait, et c'est pourquoi, d'ailleurs, chaque chose tend vers sa perfection comme vers son bien propre; or, nous avons montré que Dieu est parfait; il est donc bon[1]. Bien mieux, il est sa bonté même, et cela est évident d'après ce que nous avons dit de sa perfection. Il a été prouvé que la perfection de l'être divin ne consiste pas en propriétés qui viendraient s'ajouter à son être, mais que c'est l'être divin lui-même, considéré en tant que tel et dans sa seule plénitude, qui est parfait. La bonté de Dieu ne saurait donc être une perfection ajoutée à sa substance; c'est la substance de Dieu qui est sa propre bonté[2]. Poser cette conclusion, c'est distinguer radicalement l'être divin de tout être créé. La bonté de la créature, en effet, est une bonté participée; Dieu seul est bon par son essence, et il y a une distance infinie entre ce dont l'être est bon et ce dont l'être possède quelque bonté en raison de laquelle il est bon[3]. Par où nous voyons enfin que Dieu est le bien de toutes choses et le souverain Bien. Puisqu'en effet la bonté de chaque chose se ramène à sa perfection et puisque Dieu, en tant qu'il est la perfection pure et simple, comprend en soi les perfections de toutes choses, il faut que sa bonté comprenne toutes les bontés; Dieu est donc le bien de tout ce qui est bien[4]. Ainsi chaque chose tient sa bonté de la bonté divine, comme de la première cause exemplaire, efficiente et finale de toute bonté. Et, cependant, chaque chose possède sa bonté propre, en tant qu'elle est dite bonne par ressemblance avec la bonté divine qui lui est inhérente. Il y a donc une seule bonté pour toutes choses et beaucoup de bontés particulières, et l'on ne saurait découvrir entre elles aucune contradiction[5]. Les biens s'ordonnent, au contraire, en une hiérarchie au sommet de laquelle réside le bien universel, c'est-à-dire le bien par essence ou souverain bien, et sous lequel viennent se ranger les biens particuliers et participés[6]. Notons, d'ailleurs, que cette relation n'introduit aucune complexité dans l'essence infiniment simple de Dieu, car la relation selon laquelle on affirme quelque chose de Dieu relativement aux créatures

1. *Cont. Gent.*, I, 37: *Sum. theol.*, I, 6, 1, *ad Resp.; De Verit.*, qu. XXI, art. 1, ad 1m.
2. *Cont. Gent.*, I, 38.
3. *Sum. theol.*, I, 6, 3, *ad Resp.* et ad 3m; *De Verit.*, qu. XXI, art. 5, *ad Resp.*
4. *Cont. Gent.*, I, 40.
5. *Sum. theol.*, I, 6, 4, *ad Resp.*
6. *Cont. Gent.*, I, 41.

n'est rien de réel en Dieu, mais seulement dans les créatures[1]. En posant Dieu comme le Souverain bien, on ne veut pas dire qu'il soit un total de biens particuliers, ou qu'il ne se définirait pas dans son degré suprême sans l'existence des biens créés, mais, au contraire, que les biens finis et limités se définissent par rapport à lui comme participés et déficients de sa parfaite bonté. Ici encore, la relation est unilatérale ; elle ne va que de la créature au créateur.

Si Dieu est le Souverain bien, il s'ensuit que Dieu est unique. Il n'est pas possible, en effet, que deux Souverains biens existent, car le Souverain bien étant, par définition, la surabondance du bien, il ne peut se rencontrer que dans un seul être. Or, Dieu est le Souverain bien ; il est donc unique. Et nous pouvions aisément déduire la même conclusion en partant de la perfection divine. Il a été prouvé que Dieu est absolument parfait ; si donc, il y a plusieurs dieux, il faut que plusieurs êtres absolument parfaits et purs de toute imperfection existent. Or, cela est impossible, car, s'il ne manque à aucun d'entre eux la moindre perfection et s'il ne se mêle aucune imperfection à leur essence, on ne voit pas en quoi ces divers êtres se distingueraient. Il est donc impossible de poser l'existence de plusieurs dieux[2].

De la perfection divine, nous avons déduit que Dieu est bon et qu'il est unique ; nous pouvons en déduire encore qu'il est infini. Et, en effet, tout ce qui, de sa nature, est fini, doit pouvoir se ranger sous la définition d'un certain genre. Or, Dieu ne rentre dans aucun genre, puisque, au contraire, sa perfection contient les perfections de tous les genres ; il est donc infini[3]. On objectera peut-être qu'en écartant toute limite de la perfection divine nous sortons de la voie d'analogie pour retomber dans la voie de négation ; mais cette objection n'a d'autre fondement qu'une équivoque sur l'idée d'infini. Dans la quantité spatiale ou numérique dont la nature requiert une fin et des limites, l'infini, c'est-à-dire le manque de limites, doit être considéré comme une privation et un défaut. Une dimension ou un nombre indéterminés ne sont donc infinis que par la soustraction de ce qu'ils doivent naturellement posséder. En Dieu, au contraire, l'infini n'est pas une privation, mais la négation de limites qui seraient contradictoires avec son absolue perfection, et cette négation elle-même veut exprimer un contenu éminemment positif, à

1. *Sum. theol.*, I, 6, 2, ad 1m.
2. *Cont. Gent.*, I, 42 ; *Sum. theol.*, I, 11, 3, *ad Resp.* et 2a ; *Compend. theol.*, I, 15 ; *De Potentia*, qu. III, art. 6, *ad Resp.*
3. *Cont. Gent.*, I, 43.

savoir : l'existence en Dieu de toutes les perfections que nous découvrons dans la créature, mais qu'il possède, de par la plénitude de son être, au suprême degré[1]. Parmi ces perfections, deux méritent de retenir particulièrement notre attention, car elles constituent les perfections les plus hautes de la créature terrestre la plus parfaite ; ce sont l'intelligence et la volonté.

L'intelligence de Dieu pourrait se déduire immédiatement de son infinie perfection. Puisqu'en effet nous attribuons au créateur toutes celles qui se rencontrent dans la créature, nous ne pouvons lui refuser la plus noble de toutes, celle par laquelle un être peut devenir en quelque sorte tous les êtres, en un mot l'intelligence[2]. Mais il est possible d'en découvrir une raison plus profonde et prise de la nature même de l'être divin. On peut constater d'abord que chaque être est intelligent dans la mesure où il est dépouillé de matière[3]. On peut admettre ensuite que les êtres connaissants se distinguent des êtres dénués de connaissance en ce que ces derniers ne possèdent que leur forme propre, alors que les êtres connaissants peuvent encore appréhender la forme des autres êtres. En d'autres termes, la faculté de connaître correspond à une amplitude plus grande et à une extension de l'être connaissant ; la privation de connaissance correspond à une limitation plus étroite et comme à une restriction de l'être qui en est dépourvu. C'est ce qu'exprime la parole d'Aristote : *anima est quodammodo omnia*. Une forme sera donc d'autant plus intelligente qu'elle sera capable de devenir un nombre plus considérable d'autres formes ; or, il n'y a que la matière qui puisse restreindre et limiter cette extension de la forme, et c'est pourquoi l'on peut dire que plus les formes sont immatérielles, plus elles se rapprochent d'une sorte d'infinité. Il est donc évident que l'immatérialité d'un être est ce qui lui confère la connaissance, et que le degré de connaissance dépend du degré d'immatérialité. Une rapide induction achèvera de nous en convaincre. Les plantes, en effet, sont dépourvues de connaissance en raison de leur matérialité. Le sens, au contraire, est déjà doué de connaissance parce qu'il reçoit les espèces sensibles dépouillées de matière. L'intellect est capable d'un degré supérieur encore de connaissance, comme étant plus profondément séparé de la matière. Aussi son objet propre est-il l'universel et non le singulier, puisque c'est la matière qui est le prin-

1. *Cont. Gent.*, I, 43 ; *Sum. theol.*, I, 7, 1, ad 2m.
2. *Cont. Gent.*, I, 44.
3. *Cont. Gent.*, I, 44, ad *Ex hoc.*

cipe d'individuation. Nous arrivons enfin à Dieu, dont on a démontré précédemment qu'il est totalement immatériel; il est donc aussi supérieurement intelligent : *cum Deus sit in summo immaterialitatis sequitur quod ipse sit in summo cognitionis*[1].

En rapprochant cette conclusion de cette autre que Dieu est son être, nous découvrons que l'intelligence de Dieu se confond avec son essence. Le connaître, en effet, est l'acte de l'être intelligent. Or, l'acte d'un être peut passer en quelque être extérieur à lui; l'acte d'échauffer, par exemple, passe de ce qui échauffe dans ce qui est échauffé. Mais certains actes, au contraire, demeurent immanents à leur sujet, et l'acte de connaître est de ceux-là. L'intelligible n'éprouve rien de ce fait qu'une intelligence l'appréhende, mais il se produit alors que l'intelligence acquiert son acte et sa perfection. Donc lorsque Dieu connaît, son acte d'intelligence lui demeure immanent; mais nous savons que tout ce qui est en Dieu est l'essence divine. L'intelligence de Dieu se confond donc avec l'essence divine, et par conséquent avec l'être divin et avec Dieu lui-même; car Dieu est son essence et son être, ainsi qu'il a été démontré[2]. Par là, nous voyons encore que Dieu se comprend parfaitement soi-même, car s'il est le suprême Intelligent, comme on l'a vu plus haut, il est aussi le suprême Intelligible. Une chose matérielle, en effet, ne peut devenir intelligible que lorsqu'elle est séparée de la matière et de ses conditions matérielles par la lumière de l'intellect agent. Par conséquent, nous pouvons dire de l'intelligibilité des choses ce que nous disions de leur degré de connaissance : elle croît avec leur immatérialité. En d'autres termes encore, l'immatériel est, en tant que tel et de par sa nature, intelligible. D'autre part, tout intelligible est appréhendé selon qu'il est un en acte avec l'être intelligent; or, l'intelligence de Dieu se confond avec son essence et son intelligibilité se confond aussi avec son essence; l'intelligence est donc ici une en acte avec l'intelligible, et par conséquent Dieu, en qui le suprême degré de connaissance et le suprême degré de connaissable se rejoignent, se comprend parfaitement soi-même[3]. Allons plus loin : le seul objet que Dieu connaisse par soi et d'une façon immédiate, c'est soi-même. Il est évident, en effet, que pour connaître immédiatement par soi un autre objet que soi-même, Dieu devrait nécessairement se détourner de son objet immédiat, qui est lui-même pour se tourner vers un autre objet.

1. *Sum. theol.*, I, 14, 1, *ad Resp.; De Verit.*, qu. II, art. 1; *ad Resp.*
2. *Cont. Gent.*, I, 45.
3. *De Verit.*, qu. II, art. 2, *ad Resp.; Cont. Gent.*, I, 47; *Sum. theol.*, I, 14, 3, *ad Resp.*

Mais cet autre objet ne pourrait être qu'inférieur au premier; la science divine perdrait donc alors de sa perfection, et cela est impossible[1].

Dieu se connaît parfaitement soi-même et il ne connaît immédiatement que soi-même; cela ne signifie pas qu'il ne connaisse rien d'autre que soi-même. Une telle conclusion serait, au contraire, en absolue contradiction avec ce que nous savons de l'intelligence divine. Partons de ce principe que Dieu se connaît parfaitement soi-même, — principe d'ailleurs évident en dehors de toute démonstration, puisque l'intelligence de Dieu est son être et que son être est parfait; — il est évident, d'autre part, que, pour connaître parfaitement une chose, il faut en connaître parfaitement le pouvoir, et pour en connaître parfaitement le pouvoir il faut connaître les effets auxquels ce pouvoir s'étend. Mais le pouvoir divin s'étend à d'autres choses que Dieu lui-même, puisqu'il est la première cause efficiente de tous les êtres; il est donc nécessaire qu'en se connaissant soi-même, Dieu connaisse encore tout le reste. Et la conséquence deviendra plus évidente encore si l'on ajoute à ce qui précède que l'intelligence de Dieu, cause première, se confond avec son être. D'où il résulte que tous les effets qui préexistent en Dieu, comme en leur première cause, se trouvent d'abord dans son intelligence, et que tout existe en lui sous sa forme intelligible[2]. Cette vérité d'importance capitale requiert un certain nombre de précisions.

Il importe de noter tout d'abord qu'en étendant la connaissance divine à toutes choses, nous ne la rendons dépendante d'aucun objet. Dieu se voit soi-même en soi-même, car il se voit soi-même par son essence. En ce qui concerne les autres choses, au contraire, il ne les voit pas en elles-mêmes, mais en soi-même, en tant que son essence contient en soi l'image de tout ce qui n'est pas lui. En Dieu, la connaissance ne tient donc sa spécification de rien d'autre que de l'essence même de Dieu[3]. Aussi bien la véritable difficulté n'est-elle pas là; elle consiste bien plutôt à déterminer sous quel aspect Dieu voit les choses. La connaissance qu'il en a est-elle générale ou particulière, est-elle limitée au réel ou s'étend-elle au possible, devons-nous enfin lui soumettre jusqu'aux futurs contingents? Tels sont les points litigieux sur lesquels il importe de prendre parti d'autant plus fermement qu'ils ont fourni matière aux erreurs averroïstes les plus graves.

On a soutenu, en effet, que Dieu connaît les choses d'une connais-

1. *Cont. Gent.*, I, 48.
2. *Sum. theol.*, I, 14, 5, *ad Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 14, 5, ad 2m et 3m.

sance générale, c'est-à-dire en tant qu'êtres, mais non point d'une connaissance distincte, c'est-à-dire en tant qu'elles constituent une pluralité d'objets doués chacun d'une réalité propre. Il est inutile d'insister sur ce point, car une telle doctrine est manifestement incompatible avec l'absolue perfection de la connaissance divine. La nature propre de chaque chose consiste en un certain mode de participation à la perfection de l'essence divine. Dieu ne se connaîtrait donc pas soi-même s'il ne connaissait pas distinctement tous les modes sous lesquels sa propre perfection est participable. Et il ne connaîtrait même pas d'une manière parfaite la nature de l'être s'il ne connaissait pas distinctement tous les modes d'être[1]. La connaissance que Dieu a des choses est donc une connaissance propre et déterminée[2]. Convient-il de dire que cette connaissance descend jusqu'au singulier? On l'a contesté non sans quelque apparence de raison. Connaître une chose, en effet, se ramène à connaître les principes constitutifs de cette chose. Or, toute essence singulière est constituée par une matière déterminée et une forme individuée dans cette matière. La connaissance du singulier comme tel suppose donc la connaissance de la matière comme telle. Mais nous voyons qu'en l'homme les seules facultés qui puissent appréhender le matériel et le singulier sont l'imagination et le sens, ou d'autres facultés qui sont semblables aux précédentes en ce qu'elles usent également d'organes matériels. L'intellect humain, au contraire, est une faculté immatérielle, aussi voyons-nous que son objet propre est le général. Mais l'intellect divin est manifestement beaucoup plus immatériel encore que l'intellect humain ; sa connaissance doit donc s'écarter beaucoup plus encore que la connaissance intellectuelle humaine de tout objet particulier[3]. Mais les principes de cette argumentation se retournent contre la conclusion qu'on en veut faire sortir. Ils nous permettent en effet d'affirmer que celui qui connaît une matière déterminée et la forme individuée dans cette matière connaît l'objet singulier que cette forme et cette matière constituent. Mais la connaissance divine s'étend aux formes, aux accidents individuels et à la matière de chaque être. Puisque son intelligence se confond avec son essence, Dieu connaît inévitablement tout ce qui se trouve, d'une manière quelconque, dans son essence. Or, tout ce qui possède l'être de quelque façon et à quelque degré que ce soit se trouve dans l'essence divine comme en son

1. *Cont. Gent.*, I, 50; *Sum. theol.*, I, 14, 6, *ad Resp.*
2. *De Verit.*, qu. II, art. 4.
3. *Cont. Gent.*, I, 63, 1ª obj.

origine première; mais la matière est un certain mode d'être, puisqu'elle est l'être en puissance; l'accident est aussi un certain mode d'être, puisqu'il est *ens in alio;* la matière et les accidents se trouvent donc, aussi bien que la forme, dans l'essence et, par conséquent, dans la connaissance de Dieu. C'est dire qu'on ne peut lui refuser la connaissance des singuliers[1]. Par là, saint Thomas prenait ouvertement position contre l'averroïsme de son temps. Un Siger de Brabant, par exemple[2], interprétant la doctrine d'Aristote sur les rapports de Dieu et du monde dans son sens le plus strict, ne voyait en Dieu que la cause finale de l'univers. Selon lui, Dieu n'était la cause efficiente des êtres physiques ni dans leur matière ni dans leur forme et, puisqu'il n'en était pas la cause, il n'avait ni à les administrer providentiellement ni même à les connaître. C'est donc la négation de la causalité divine qui conduisait les averroïstes à refuser à Dieu la connaissance des singuliers; et c'est l'affirmation de l'universelle causalité divine qui conduit saint Thomas à la lui attribuer.

Dieu connaît donc tous les êtres réels, non seulement comme distincts les uns des autres, mais encore dans leur individualité même, avec les accidents et la matière qui les rendent singuliers. Connaît-il encore les possibles? On ne saurait en douter raisonnablement. Ce qui n'existe pas actuellement, mais peut exister, possède déjà un certain degré d'existence, sans quoi il ne se distinguerait pas du pur néant. Or, il a été démontré que Dieu connaît tout ce qui existe, de quelque genre d'existence que ce soit; Dieu connaît donc les possibles. Lorsqu'il s'agit de possibles qui, bien qu'ils n'existent pas actuellement, ont existé ou existeront, on dit que Dieu les connaît parce qu'il en a la science de vision. Lorsqu'il s'agit de possibles qui pourraient être réalisés, mais qui ne le sont pas, ne l'ont pas été et ne le seront jamais, on dit que Dieu en a la science de simple intelligence. Mais, en aucun cas, ils n'échappent à l'intellection parfaite de Dieu[3]. Notre conclusion s'étend d'ailleurs à cette classe même de possibles dont on ne saurait dire s'ils doivent ou non se réaliser et que l'on nomme les futurs contingents. On peut, en effet, considérer un futur contingent de deux façons, en lui-même et actuellement réalisé, ou dans sa cause et pouvant se réaliser. Par exemple, Socrate peut être assis ou levé; si je vois

1. *Cont. Gent.*, I, 65; *Sum. theol.*, I, 14, 11, *ad Resp.; De Verit.*, qu. II, art. 5, *ad Resp.*
2. Voir Mandonnet, *op. cit.*, I, p. 168; II, p. 76.
3. *Sum. theol.*, I, 14, 9, *ad Resp.*

Socrate assis, je vois ce contingent actuellement présent et réalisé. Mais si je vois simplement dans le concept de Socrate qu'il peut s'asseoir ou non selon qu'il le voudra, je vois le contingent sous la forme d'un futur non encore déterminé. Dans le premier cas, il y a matière à connaissance certaine; dans le second cas, aucune certitude n'est possible. Donc, celui qui ne connaît l'effet contingent que dans sa cause n'en a qu'une connaissance conjecturale. Mais Dieu connaît tous les futurs contingents, à la fois dans leurs causes et en eux-mêmes comme actuellement réalisés. Bien qu'en effet les futurs contingents se réalisent successivement, Dieu ne connaît pas successivement les futurs contingents. Nous avons établi que Dieu est placé hors du temps; sa connaissance, comme son être, se mesure à l'éternité; or, l'éternité, qui existe toute à la fois, embrasse dans un immobile présent le temps tout entier. Dieu connaît donc les futurs contingents comme actuellement présents et réalisés[1] et, cependant, la connaissance nécessaire qu'il en a ne leur enlève nullement leur caractère de contingence[2]. Par là encore, saint Thomas s'éloigne de l'averroïsme et même de l'aristotélisme le plus authentique[3]. Selon Averroës et selon Aristote, un futur contingent a comme caractère essentiel qu'il peut se produire ou ne pas se produire; on ne conçoit donc pas qu'il puisse être objet de science pour qui que ce soit et, dès qu'un contingent est connu comme vrai, il cesse d'être contingent pour devenir immédiatement nécessaire. Mais l'autorité d'Aristote ne saurait prévaloir contre la vérité du dogme. Refuser à Dieu la connaissance des futurs contingents, c'est rendre impossible la Providence. Sur ce point, comme, d'ailleurs, sur tous ceux qui concernent l'essence divine, nous devons donc abandonner le philosophe grec pour suivre la doctrine d'Augustin.

Après avoir déterminé en quel sens il convient d'attribuer à Dieu l'intelligence, il nous reste à déterminer en quel sens nous devons lui attribuer la volonté. De ce que Dieu connaît, nous pouvons conclure, en effet, qu'il veut; car le bien, en tant que connu, constituant l'objet propre de la volonté, il faut nécessairement que le bien, dès qu'il se trouve connu, soit aussi voulu. D'où il suit que l'être qui connaît le bien se trouve, par le fait même, doué de volonté. Or, Dieu connaît les biens. Puisque, en effet, il est parfaitement intelligent, comme on l'a pré-

1. *Sum. theol.*, I, 14, 13, *ad Resp.; Cont. Gent.*, I, 67; *De Verit.*, qu. II, art. 12, *ad Resp.*

2. *Sum. theol.*, I, 14, 13, ad 1m.

3. Mandonnet, I, p. 164-167; II, p. 122-124.

cédemment demontré, il connaît l'être à la fois sous sa raison d'être et sous sa raison de bien. Dieu veut donc par cela seul qu'il connaît[1]. Et cette conséquence n'est pas valable pour Dieu seul, elle vaut pour tout être intelligent. Car chaque être se trouve à l'égard de sa forme naturelle dans un rapport tel que, lorsqu'il ne la possède pas, il tend vers elle et, lorsqu'il la possède, il se repose en elle. Or, la forme naturelle de l'intelligence, c'est l'intelligible. Tout être intelligent tend donc vers sa forme intelligible lorsqu'il ne la possède pas et se repose en elle lorsqu'il la possède. Mais cette tendance et ce repos de complaisance relèvent de la volonté; nous pouvons donc conclure qu'en tout être intelligent doit aussi se rencontrer la volonté. Or, Dieu possède l'intelligence, il possède donc aussi la volonté[2]. Mais nous savons, d'autre part, que l'intelligence de Dieu se confond avec son essence; puis donc qu'il veut en tant qu'il est intelligent, sa volonté doit se confondre également avec son essence. De même, par conséquent, que le connaître de Dieu est son être, de même son vouloir est son être[3]. Et ainsi la volonté, pas plus que l'intelligence, n'introduit en Dieu aucune sorte de composition.

De ce principe nous allons voir découler des conséquences parallèles à celles que nous avons précédemment déduites touchant l'intelligence de Dieu. La première est que l'essence divine constitue l'objet premier et principal de la volonté de Dieu. L'objet de la volonté, avons-nous dit, est le bien appréhendé par l'intellect. Or, ce que l'intellect divin appréhende immédiatement et par soi n'est autre que l'essence divine, ainsi qu'on l'a démontré. L'essence divine est donc l'objet premier et principal de la divine volonté[4]. Par là nous confirmons encore la certitude où nous étions que Dieu ne dépend de rien qui lui soit extérieur. Mais il n'en résulte pas que Dieu ne veuille rien d'autre que soi. La volonté, en effet, découle de l'intelligence. Or, l'objet immédiat de l'intelligence divine, c'est Dieu; mais nous savons qu'en se connaissant soi-même, Dieu connaît toutes les autres choses. De même, Dieu se veut soi-même à titre d'objet immédiat, et il veut toutes les autres choses en se voulant[5]. Mais on peut établir la même conclusion sur un principe plus profond et qui conduit jusqu'à découvrir la source

1. *Cont. Gent.*, I, 72.
2. *Sum. theol.*, I, 19, 1, *ad Resp.*; *De Verit.*, qu. XXIII, art. 1, *ad Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 19, 1; *Cont. Gent.*, I, 73.
4. *Cont. Gent.*, I, 74.
5. *Cont. Gent.*, I, 75.

de l'activité créatrice en Dieu. Tout être naturel, en effet, n'a pas seulement à l'égard de son bien propre cette inclination qui le fait tendre vers lui lorsqu'il ne le possède pas, ou qui le fait s'y reposer lorsqu'il le possède; tout être incline encore à répandre, autant que cela lui est possible, et à diffuser son bien propre dans les autres êtres. C'est pourquoi tout être doué de volonté tend naturellement à communiquer aux autres le bien qu'il possède. Et cette tendance est éminemment caractéristique de la volonté divine dont nous savons que dérive, par ressemblance, toute perfection. Par conséquent, si les êtres naturels communiquent aux autres leur bien propre dans la mesure où ils possèdent quelque perfection, à bien plus forte raison appartient-il à la volonté divine de communiquer aux autres êtres sa perfection, par mode de ressemblance et dans la mesure où elle est communicable. Ainsi donc Dieu veut exister soi-même et il veut que les autres existent, mais il se veut soi-même comme fin, et il ne veut les autres choses que par rapport à leur fin, c'est-à-dire en tant qu'il est convenable que d'autres êtres participent à la divine bonté[1].

En nous plaçant au point de vue qui vient d'être défini, nous apercevons immédiatement que la volonté divine s'étend à tous les biens particuliers, comme l'intelligence divine s'étend à tous les êtres particuliers. Il n'est pas nécessaire pour maintenir intacte la simplicité de Dieu d'admettre qu'il veut les autres biens en général, c'est-à-dire en tant qu'il veut être le principe de tous les biens qui découlent de lui. Rien n'empêche que la simplicité divine soit le principe d'une multitude de biens participés, ni, par conséquent, que Dieu demeure simple tout en voulant tels et tels biens particuliers. D'autre part, nous savons que Dieu doit vouloir ces biens particuliers. Dès que le bien est connu par l'intelligence, il se trouve, par le fait même, voulu. Or, Dieu connaît les biens particuliers, ainsi qu'on l'a précédemment démontré. Sa volonté s'étend donc jusqu'aux biens particuliers[2]. Elle s'étend même jusqu'aux simples possibles. Puisque, en effet, Dieu connaît les possibles, y compris les futurs contingents, dans leur nature propre, il les veut aussi avec leur nature propre. Or, leur nature propre consiste en ce qu'ils doivent ou non se réaliser à un moment déterminé du temps; c'est donc ainsi que Dieu les veut et non pas seulement comme existant éternellement dans l'intelligence divine. Cela ne signifie d'ail-

1. *Sum. theol.*, I, 19, 2, *ad Resp.*
2. *Cont. Gent.*, I, 79.

leurs pas qu'en les voulant dans leur nature propre Dieu les crée. Car le vouloir est une action qui s'achève à l'intérieur de celui qui veut; Dieu, en voulant les créatures temporelles, ne leur confère donc pas, pour autant, l'existence. Cette existence ne leur appartiendra qu'en raison des actions divines dont le terme est un effet extérieur à Dieu lui-même, à savoir les actions de produire, de créer et de gouverner[1].

Nous avons déterminé quels sont les objets de la volonté divine; voyons maintenant sous quels modes divers elle s'exerce. Et, tout d'abord, y a-t-il des choses que Dieu ne puisse pas vouloir? A cette question nous devons répondre : oui. Mais cette affirmation doit être aussitôt limitée. Les seules choses que Dieu ne puisse pas vouloir sont celles précisément qui, au fond, ne sont pas des choses; à savoir toutes celles qui enferment en soi-même quelque contradiction. Par exemple, Dieu ne peut pas vouloir qu'un homme soit un âne, car il ne peut pas vouloir qu'un être soit, à la fois, raisonnable et dépourvu de raison. Vouloir qu'une même chose soit, en même temps et sous le même rapport, elle-même et son contraire, c'est vouloir qu'elle soit et qu'en même temps elle ne soit pas; c'est donc vouloir ce qui est, de soi, contradictoire et impossible. Souvenons-nous, d'ailleurs, de la raison pour laquelle Dieu veut les choses. Il ne les veut, avons-nous dit, qu'en tant qu'elles participent à sa ressemblance. Mais la première condition que doivent remplir les choses pour ressembler à Dieu, c'est d'être, puisque Dieu est l'Être premier, source de tout être. Dieu n'aurait donc aucune raison de vouloir ce qui serait incompatible avec la nature de l'être. Or, poser le contradictoire, c'est poser un être qui se détruit soi-même; c'est poser à la fois l'être et le non-être. Dieu ne peut donc pas vouloir le contradictoire[2], et c'est aussi la seule limite qu'il convienne d'assigner à sa toute-puissante volonté.

Envisageons maintenant ce que Dieu peut vouloir, c'est-à-dire tout ce qui, à un degré quelconque, mérite le nom d'être. S'il s'agit de l'être divin lui-même, considéré dans son infinie perfection et dans sa suprême bonté, nous devons dire que Dieu veut nécessairement cet être et cette bonté, et qu'il ne saurait vouloir ce qui leur est contraire. Il a été prouvé précédemment, en effet, que Dieu veut son être et sa bonté à titre d'objet principal, et comme la raison qu'il a de vouloir les autres choses. Par conséquent, dans tout ce que

1. *Cont. Gent.*, I, 79.
2. *Cont. Gent.*, I, 84.

Dieu veut, il veut son être et sa bonté. Mais il est impossible, d'autre part, que Dieu ne veuille pas quelque chose d'une volonté actuelle, car il n'aurait alors la volonté qu'en puissance seulement, et cela est impossible, puisque sa volonté est son être. Dieu veut donc nécessairement et il veut nécessairement son être propre et sa propre bonté[1]. Mais il n'en est pas ainsi pour ce qui concerne les autres choses. Dieu ne les veut qu'en tant qu'elles sont ordonnées vers sa propre bonté comme vers leur fin. Or, lorsque nous voulons une certaine fin, nous ne voulons pas nécessairement les choses qui s'y rapportent, sauf lorsque leur nature est telle qu'il soit impossible de se passer d'elles pour atteindre cette fin. Si, par exemple, nous voulons conserver notre vie, nous voulons nécessairement la nourriture; et si nous voulons passer la mer, nous sommes contraints de vouloir un vaisseau. Mais nous ne sommes pas nécessités à vouloir ce sans quoi nous pouvons atteindre notre fin; si, par exemple, nous voulons nous promener, rien ne nous oblige à vouloir un cheval, car nous pouvons nous promener sans lui. Et il en est ainsi pour tout le reste. Or, la bonté de Dieu est parfaite; rien de ce qui peut exister en dehors d'elle n'accroît donc le moins du monde sa perfection; c'est pourquoi Dieu, qui se veut nécessairement soi-même, n'est aucunement contraint à vouloir rien du reste[2]. Ce qui demeure vrai, c'est que si Dieu veut d'autres choses, il ne peut ne pas les vouloir, car sa volonté est immuable. Mais cette nécessité purement hypothétique n'introduit en lui aucune nécessité véritable et absolue, c'est-à-dire aucune contrainte[3].

On pourrait objecter, enfin, que si Dieu veut les autres choses d'une volonté libre de toute contrainte, il ne les veut pas cependant sans raison puisqu'il les veut en vue de leur fin qui est sa propre bonté. Dirons-nous donc que la volonté divine reste libre de vouloir les choses, mais que, si Dieu les veut, il est permis d'assigner une cause à cette volonté? Ce serait mal s'exprimer, car la vérité est qu'en aucune façon la volonté divine n'a de cause. On le comprendra aisément, d'ailleurs, si l'on se souvient que la volonté découle de l'entendement et que les causes en raison desquelles un être doué veut sont de même ordre que celles en raison desquelles un être intelligent connaît. En ce qui concerne la connaissance, les choses se passent de telle sorte que si un intellect com-

1. *Cont. Gent.*, I, 80.
2. *Sum. theol.*, I, 19, 3, *ad Resp.; Cont. Gent.*, I, 81 et 82.
3. *Cont. Gent.*, I, 83.

prend séparément le principe et la conclusion, l'intelligence qu'il a du principe est la cause de la science qu'il acquiert de la conclusion ; mais, si cet intellect apercevait la conclusion au sein du principe lui-même, appréhendant ainsi l'un et l'autre dans une intuition unique, la science de la conclusion ne serait pas causée en lui par l'intelligence des principes, car rien n'est à soi-même sa propre cause, et cependant il comprendrait que les principes sont causes de la conclusion. Il en est de même en ce qui concerne la volonté ; la fin y est aux moyens comme, dans l'intelligence, les principes sont à la conclusion. Si donc quelqu'un voulait, par un certain acte, la fin, et, par un autre acte, les moyens relatifs à cette fin, l'acte par lequel il veut la fin serait cause de celui par lequel il voudrait les moyens. Mais s'il voulait, par un acte unique, la fin et les moyens, on ne pourrait plus en dire autant, car ce serait poser le même acte comme étant cause de soi-même. Et, cependant, il resterait vrai de dire que cette volonté veut ordonner les moyens en vue de leur fin. Or, de même que, par un acte unique, Dieu connaît toutes les choses dans son essence, il veut par un acte unique toutes choses dans sa bonté. De même donc qu'en Dieu la connaissance qu'il a de la cause n'est pas cause de la connaissance qu'il a de l'effet, et que, cependant, il connaît l'effet dans sa cause ; de même la volonté qu'il a de la fin n'est pas la cause pour laquelle il veut les moyens, et cependant il veut les moyens comme ordonnés en vue de leur fin. Il veut donc que cela soit à cause de ceci ; mais ce n'est pas à cause de ceci qu'il veut cela[1].

Ces dernières considérations nous conduisent au point où nous sortirions de l'essence divine elle-même pour passer à l'examen de ses effets. Une telle recherche nous demeurerait complètement interdite si nous n'avions préalablement déterminé, dans la mesure du possible, les principaux attributs de Dieu, cause efficiente et cause finale de toutes choses. Mais quelle que puisse être l'importance des résultats obtenus, si nous les envisageons au point de vue de notre connaissance humaine, il convient de n'en pas oublier l'extrême pauvreté lorsqu'on les compare à l'objet infini qu'ils prétendent nous faire connaître. Sans doute, c'est un gain très précieux pour nous que d'atteindre l'éternité de Dieu, son infinité et sa perfection ; que de connaître son intelligence et sa bonté ; mais, si ces quelques connaissances devaient nous faire oublier que

1. *Sum. theol.*, I, 19, 5, *ad Resp.*

l'essence divine nous demeure ici-bas inconnue, mieux vaudrait pour nous ne jamais les posséder. Notre intellect ne peut être considéré comme sachant ce qu'est une chose que lorsqu'il peut la définir, c'est-à-dire lorsqu'il se la représente sous une forme correspondante de tout point à ce qu'elle est. Or, nous ne devons pas oublier que tout ce que notre intellect a pu concevoir de Dieu, il ne l'a conçu que d'une manière déficiente, et c'est pourquoi l'essence de Dieu échappe à nos prises. Nous pouvons donc conclure avec Denys l'Aréopagite[1], en plaçant la connaissance la plus haute qu'il nous soit permis d'acquérir en cette vie touchant la nature divine, dans la certitude que Dieu reste au-dessus de tout ce que nous pensons de lui[2].

1. *De mystica theolog.*, I, 1.
2. *De Verit.*, qu. II, art. 1, ad 9m.

CHAPITRE VII.

La création.

A. — La nature de l'action créatrice.

On a vu que, selon saint Thomas, l'unique objet de la philosophie tout entière est Dieu dont nous devons considérer d'abord la nature et ensuite les effets. C'est à cette seconde question que nous allons nous attacher désormais; et avant d'examiner les effets de Dieu, c'est-à-dire toutes les créatures prises dans leur ordre hiérarchique, nous allons déterminer le mode selon lequel ces créatures émanent de leur principe premier[1].

Le mode selon lequel tout l'être émane de sa cause universelle qui est Dieu reçoit le nom de création. Il importe d'en préciser la nature. On dit qu'il y a création toutes les fois que ce qui n'était pas commence d'être. En d'autres termes, il y a création lorsqu'il y a passage du non-être à l'être, c'est-à-dire encore du néant à l'être. En appliquant cette notion à tout ce qui existe, nous dirons que la création, qui est l'émanation de tout l'être, consiste dans l'acte par lequel toutes choses passent du non-être ou néant à l'être[2]. C'est ce que l'on veut exprimer en disant que Dieu a créé l'univers de rien. Mais il importe de noter que dans une telle affirmation la proposition *de* ne désigne aucunement

1. Consulter, sur cette question, les articles de J. Durantel, *La notion de la création dans saint Thomas*, Ann. de philosophie chrétienne, n°s de février, mars, avril, mai et juin 1912; Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Beit. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. XI, h. 5. Münster, 1913. Sur la question de l'éternité du monde, voir Th. Esser, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*. Münster, 1895; Jellouschek, *Verteidigung der Möglichkeit einer Anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis, und Joannes Capreolus*, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 1911, XXVI, p. 155-187 et 325-367; A. D. Sertillanges, *L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin*, Rev. de théologie et de philosophie, avril 1907.

2. *Sum. theol.*, I, 44, 1, *ad Resp.; De Potentia*, qu. III, art. 1, *ad Resp.*

la cause matérielle; elle désigne simplement un ordre; Dieu n'a pas créé le monde du néant en ce sens qu'il l'aurait fait sortir du néant considéré comme une sorte de matière préexistante, mais en ce sens qu'après le néant l'être est apparu. Créer de rien signifie donc, en somme, ne pas créer de quelque chose. Cette expression, bien loin de poser une matière à l'origine de la création, exclut systématiquement toutes celles que nous pourrions imaginer[1]; ainsi nous disons d'un homme qu'il s'attriste pour rien lorsque sa tristesse n'a pas de cause[2].

Si tel est bien le mode de production que l'on désigne par le nom de création, il apparaît immédiatement que Dieu peut créer et qu'il est le seul à pouvoir créer. Nous avons établi, en effet, que Dieu est la cause universelle de tout l'être. Or, l'artisan, lorsqu'il fabrique quelque chose, se sert d'une matière qu'il ne produit pas, le bois par exemple; cette matière est produite par la nature, et encore ne l'est-elle que quant à la forme, non quant à la matière. Mais si Dieu n'agissait qu'en utilisant une matière présupposée, cette matière ne serait pas causée par lui. Dire que Dieu est cause universelle de tout l'être pris dans sa totalité, c'est donc affirmer que Dieu est capable de créer[3]. Ajouterons-nous que Dieu seul est capable de créer? C'est ce que nient les philosophes arabes, et notamment Avicenne. Ce dernier, tout en admettant que la création soit l'action propre de la cause universelle, estime cependant que certaines causes inférieures, agissant en vertu de la cause première, sont capables de créer. Avicenne enseigne notamment que la première substance séparée créée par Dieu, crée après soi la substance de cette sphère et son âme, et qu'ensuite la substance de cette sphère crée la matière des corps inférieurs[4]. De même encore le Maître des sentences[5] dit que Dieu peut communiquer à la créature le pouvoir de créer, mais seulement à titre de ministre et non point de sa propre autorité. Or, il faut savoir que la notion de créature créatrice est contradictoire. Toute création qui se ferait par l'intermédiaire d'une créature présupposerait évidemment l'existence de cette créature. Mais nous savons que l'acte créateur ne présuppose rien d'antérieur, et cela est aussi vrai de la cause efficiente que de la matière. Il fait succéder l'être au non-être, purement et simplement. Le pouvoir créateur est donc incom-

1. *Sum. theol.*, I, 44, 1, ad 3^m^.
2. *De Potentia*, qu. III, art. 1, ad 7.
3. *Sum. theol.*, I, 45, 2, *ad Resp.*
4. Comparer Mandonnet, *op. cit.*, I, p. 161; II, p. 111-112.
5. *Sent.*, IV, 5, 3, éd. Quaracchi, 1916, t. II, p. 776.

patible avec la condition de la créature qui ne peut agir, au contraire, qu'au moyen de l'être et des pouvoirs qu'elle a préalablement reçus[1].

Il est intéressant, d'ailleurs, de remonter au motif secret pour lequel les philosophes arabes reconnaissent à la créature le pouvoir de créer. C'est que, selon eux, une cause une et simple ne saurait produire qu'un seul effet. De l'un ne peut sortir que l'un ; il faut donc admettre une succession de causes unes produisant chacune un effet pour expliquer que de la première cause, une et simple, qui est Dieu, soit sortie la multitude des choses. Et il est très vrai de dire que d'un principe un et simple ne peut sortir que l'un, mais cela est vrai seulement de ce qui agit par nécessité de nature. C'est donc au fond parce qu'ils considèrent la création comme une production nécessaire, que les philosophes arabes admettent des créatures qui soient en même temps créatrices. La réfutation complète de leur doctrine nous conduit donc à chercher si Dieu produit les choses par nécessité de nature et à voir comment, de son essence une et simple, peut sortir la multiplicité des êtres créés.

La réponse de saint Thomas à ces deux questions tient en une phrase. Nous posons, dit-il, que les choses procèdent de Dieu par mode de science et d'intelligence, et, selon ce mode, une multitude de choses peut procéder immédiatement d'un Dieu un et simple dont la sagesse contient en soi l'universalité des êtres[2]. — Voyons ce qu'implique une telle affirmation et quel approfondissement elle apporte à la notion de création.

Les raisons pour lesquelles on doit tenir fermement que Dieu a produit les créatures à l'être par le libre arbitre de sa volonté et sans aucune nécessité naturelle sont au nombre de trois. Voici la première. On est obligé de reconnaître que l'univers est ordonné en vue d'une certaine fin ; s'il en était autrement, tout, dans l'univers, se produirait par hasard. Dieu s'est donc proposé une fin en le réalisant. Or, il est bien vrai que la nature peut, comme la volonté même, agir pour une fin ; mais la nature et la volonté tendent vers leur fin de façons très différentes[3]. La nature, en effet, ne connaît ni la fin, ni sa raison de fin, ni le rapport des moyens à leur fin ; elle ne peut donc ni se proposer une fin, ni se mouvoir vers elle, ni ordonner ou diriger ses actions en vue de cette

1. *Sum. theol.*, I, 45, 5, *ad Resp.*
2. *De Potentia*, qu. III, art. 4, *ad Resp.*
3. *Ibid.*

fin. L'être qui agit par volonté possède, au contraire, toutes ces connaissances qui font défaut à la nature; il agit pour une fin en ce sens qu'il la connaît, qu'il se la propose, que, pour ainsi dire, il se meut soi-même vers cette fin, et qu'il ordonne ses actions par rapport à elle. D'un mot, la nature ne tend vers une fin que parce qu'elle est mue et dirigée vers cette fin par un être doué d'intelligence et de volonté; telle la flèche tend vers un but déterminé à cause de la direction que lui imprime l'archer. Or, ce qui n'est que par autrui est toujours postérieur à ce qui est par soi. Si donc la nature tend vers un but qui lui est assigné par une intelligence, il faut que l'être premier dont elle tient sa fin et sa disposition en vue de sa fin l'ait créée, non par nécessité de nature, mais par intelligence et par volonté.

La seconde preuve est que la nature opère toujours, si rien ne l'en empêche, d'une seule et même façon. Et la raison en est que chaque chose agit selon sa nature, de sorte que, tant qu'elle reste elle-même, elle agit de la même façon; mais tout ce qui agit par nature est déterminé à un mode d'être unique; la nature accomplit donc toujours une seule et même action. Or, l'être divin n'est aucunement déterminé à un mode d'être unique; nous avons vu qu'au contraire il contient en soi la totale perfection d'être. Si donc il agissait par nécessité de nature, il produirait une sorte d'être infini et indéterminé; mais on sait que deux infinis simultanés sont impossibles[1]; il est, en conséquence, contradictoire que Dieu agisse par nécessité de nature. Or, le seul mode d'action possible, en dehors de l'action naturelle, est l'action volontaire. Concluons donc que les choses procèdent, comme autant d'effets déterminés, de l'infinie perfection de Dieu, selon la détermination de son intelligence et de sa volonté.

La troisième raison se tire du rapport qui relie les effets à leur cause. Les effets ne préexistent dans leur cause que selon le mode d'être de cette cause. Or, l'être divin est son intelligence même : ses effets préexistent donc en lui selon un mode d'être intelligible; c'est aussi selon un mode d'être intelligible qu'ils en procèdent, et c'est donc, enfin, par mode de volonté. L'inclination de Dieu à accomplir ce que son intelligence a conçu appartient, en effet, au domaine de la volonté. C'est donc la volonté de Dieu qui est la cause première de toutes choses[2]. Il reste à expliquer comment de cet être un et simple peut dériver une multi-

1. *Sum. theol.*, I, 7, 2, *ad Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 19, 4, *ad Resp.; De Potentia*, qu. III, art. 10, *ad Resp.*

tude d'êtres particuliers. Dieu, en effet, est l'être infini dont tout ce qui existe tient son être; mais, d'autre part, Dieu est absolument simple et tout ce qui est en lui est son propre être. Comment la diversité des choses finies peut-elle préexister dans la simplicité de l'intelligence divine? La théorie des idées nous permettra de résoudre cette difficulté.

Sous le nom d'idées, on entend les formes considérées comme ayant une existence en dehors des choses elles-mêmes. Or, la forme d'une chose peut exister en dehors de cette chose pour deux raisons différentes, soit parce qu'elle est l'exemplaire de ce dont on dit qu'elle est la forme, soit parce qu'elle est le principe qui permet de le connaître. Et, dans les deux sens, il est nécessaire de poser l'existence des idées en Dieu. En premier lieu les idées se rencontrent en Dieu sous forme d'exemplaires ou de modèles. Dans toute génération qui ne résulte pas d'un simple hasard, la forme de ce qui est engendré constitue évidemment la fin de la génération. Or, celui qui agit ne pourrait pas agir en vue de cette forme s'il n'en avait en soi-même la ressemblance ou le modèle. Mais il peut l'avoir d'une double façon. Chez certains êtres, la forme de ce qu'ils doivent réaliser préexiste selon son être naturel; tel est le cas de ceux qui agissent par nature : c'est ainsi que l'homme engendre l'homme et que le feu engendre le feu. Chez d'autres êtres, au contraire, la forme préexiste selon un mode d'être purement intelligible; tel est le cas de ceux qui agissent par intelligence; et c'est ainsi que la ressemblance ou le modèle de la maison préexiste dans la pensée de l'architecte. Or, nous savons que le monde ne résulte pas du hasard; nous savons aussi que Dieu n'agit pas par nécessité de nature; il faut donc admettre l'existence dans l'intelligence divine d'une forme à la ressemblance de laquelle le monde a été créé. Et c'est cela même qu'on nomme une idée[1]. Allons plus loin. Il existe en Dieu, non seulement une idée de l'univers créé, mais encore une pluralité d'idées correspondant aux divers êtres qui constituent cet univers. L'évidence de cette proposition apparaîtra si l'on considère que lorsqu'un effet quelconque se trouve produit, la fin dernière de cet effet est précisément ce que celui qui le produit avait principalement l'intention de réaliser. Or, la fin dernière en vue de laquelle toutes choses sont disposées est l'ordre de l'univers. L'intention propre de Dieu en créant toutes choses était donc l'ordre de l'univers. Mais si l'intention de Dieu a bien été de

1. *Sum. theol.*, I, 15, 1, *ad Resp.*

créer l'ordre de l'univers, il faut nécessairement que Dieu ait en soi l'idée de l'ordre universel. Or, on ne peut avoir véritablement l'idée d'un tout si l'on n'a pas les idées propres des parties dont ce tout est composé. Ainsi, l'architecte ne peut pas concevoir véritablement l'idée d'une maison s'il ne trouve pas en soi l'idée de chacune de ses parties. Il faut donc nécessairement que les idées propres de toutes choses se trouvent contenues dans la pensée de Dieu[1].

Mais nous apercevons en même temps pourquoi cette pluralité d'idées ne répugne pas à la simplicité divine. La difficulté qu'on prétend y découvrir se fonde sur une simple équivoque. Il existe en effet deux sortes d'idées : les unes qui sont des copies, et les autres qui sont des modèles. Les idées que nous formons en nous à la ressemblance des objets rentrent dans la première catégorie; ce sont des idées *au moyen desquelles* nous comprenons des formes qui font passer notre intellect de la puissance à l'acte. Il est trop évident que, si l'intellect divin était composé d'une pluralité d'idées de ce genre, sa simplicité se trouverait, par le fait, détruite. Mais la conséquence ne s'impose nullement si nous posons en Dieu toutes les idées sous la forme où l'idée de l'œuvre se trouve dans la pensée de l'ouvrier. L'idée n'est plus alors ce par quoi l'intellect connaît, mais *ce que* l'intellect connaît et ce par quoi l'être intelligent peut accomplir son œuvre. Or, une pluralité de telles idées n'introduit aucune composition dans l'intellect où elles se trouvent; leur connaissance est impliquée, au contraire, dans la connaissance que Dieu a de soi-même. Nous avons dit, en effet, que Dieu connaît parfaitement sa propre essence; il la connaît donc sous les modes selon lesquels elle est connaissable. Or, l'essence divine peut être connue non seulement telle qu'elle est en elle-même, mais encore en tant qu'elle est participable d'une certaine manière par les créatures. Chaque créature possède son être propre qui n'est qu'une certaine manière de participer à la ressemblance de l'essence divine, et l'idée propre de cette créature représente simplement ce mode particulier de participation. Ainsi donc, en tant que Dieu connaît son essence comme imitable par telle créature déterminée, il possède l'idée de cette créature. Et il en est de même pour toutes les autres[2].

Nous savons que les créatures préexistent en Dieu sous un mode d'être intelligible, c'est-à-dire sous forme d'idées, et que ces idées n'introduisent dans la pensée de Dieu aucune complexité. Rien ne nous

1. *Sum. theol.*, I, 15, 2, *ad Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 15, 2, *ad Resp.; De Verit.*, qu. III, art. 1, *ad Resp.*

interdit donc plus de voir en lui l'auteur unique et immédiat des êtres multiples dont cet univers est composé. Mais le résultat le plus important peut-être des considérations qui précèdent est de nous montrer combien notre détermination première de l'acte créateur était insuffisante et vague. En disant que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, nous écartions de l'acte créateur la conception qui l'assimilerait à l'activité de l'ouvrier disposant en vue de son œuvre une matière préexistante. Mais, si nous prenons cette expression dans un sens négatif ainsi qu'on en a vu la nécessité, elle laisse l'origine première des choses complètement inexpliquée. Il est trop certain que le néant n'est pas la matrice originelle d'où peuvent sortir toutes les créatures; l'être ne peut sortir que de l'être. Nous savons maintenant de quel être premier tous les autres sont sortis; ils n'existent que parce que toute essence est dérivée de l'essence divine : *omnis essentia derivatur ab essentia divina*[1]. Cette formule ne force aucunement la pensée véritable de saint Thomas; elle n'ajoute rien à l'affirmation maintes fois réitérée du philosophe que toutes les créatures tiennent leur être de l'être divin[2].

On demandera peut-être comment les créatures peuvent être dérivées de Dieu sans se confondre avec lui ou s'y ajouter? La solution de ce problème n'offre aucune difficulté qui puisse nous retenir. Les créatures n'ont aucune bonté, aucune perfection, aucune parcelle d'être qu'elles ne tiennent de Dieu; mais nous savons déjà que rien de tout cela n'est dans la créature selon le même mode qu'en Dieu. La créature n'est pas ce qu'elle a; Dieu est ce qu'il a; il est son être, sa bonté et sa perfection et c'est pourquoi les créatures, bien qu'elles dérivent leur être de celui de Dieu même, puisqu'il est l'Être pris absolument, l'ont cependant d'une manière participée et déficiente qui les maintient à une distance infinie du Créateur. Pur *analogue* de l'être divin, l'être créé ne peut ni en constituer une partie intégrante, ni s'additionner avec lui, ni s'en soustraire. Entre deux grandeurs qui ne sont pas de même ordre, il n'y a pas de commune mesure; ce problème est donc un faux problème; il s'évanouit dès que l'on pose correctement la question.

Il resterait à chercher enfin pourquoi Dieu a voulu réaliser hors de

1. *De Verit.*, III, 5, ad *Sed contra*, 2.

2. Rappelons, pour éviter toute équivoque : 1° que les créatures sont déduites de Dieu en ce qu'elles ont en lui leur exemplaire : *omne esse ab eo exemplariter deducitur* (*In D. Div. Nom.*, I, 4), et 2° que participer, en langage thomiste, ne signifie pas être une chose, mais ne pas l'être; participer à Dieu, c'est ne pas être Dieu (*Sum. theol.*, I, 75, 5, ad 1m et ad 4m).

soi ces êtres particuliers et multiples qu'il connaissait comme possibles. En lui, et prise dans son être intelligible, la créature se confond avec l'essence divine; plus exactement encore, la créature en tant qu'idée n'est rien d'autre que l'essence créatrice[1]. Comment se fait-il que Dieu ait projeté hors de soi une partie de ses idées; que, tout au moins, il ait projeté hors de soi une réalité dont tout l'être consiste à imiter certaines des idées qu'il pense en se pensant lui-même? Nous avons rencontré déjà la seule explication que notre esprit humain puisse en apporter : le bien tend naturellement à se diffuser hors de soi; sa caractéristique est qu'il cherche à se communiquer aux autres êtres dans la mesure où ils sont capables de le recevoir[2]. Ce qui est vrai de tout être bon dans la mesure où il est tel, est éminemment vrai du Souverain Bien que nous appelons Dieu. La tendance à se répandre hors de soi et à se communiquer n'exprime plus alors que la surabondance d'un être infini dont la perfection déborde et se distribue dans une hiérarchie d'êtres participés : tel le soleil, sans avoir besoin de raisonner ni de choisir, illumine, par la seule présence de son être tout ce qui participe à sa lumière. Mais cette comparaison dont use Denis exige quelque éclaircissement. La loi interne qui régit l'essence du Bien et l'amène à se communiquer ne doit pas être entendue comme une nécessité naturelle que Dieu serait contraint de subir. Si l'action créatrice ressemble à l'illumination solaire en ce que Dieu, comme le soleil, ne laisse aucun être échapper à son influence, elle en diffère quant à la privation de volonté[3]. Le bien est l'objet propre de la volonté; c'est donc la bonté de Dieu, en tant qu'elle est voulue et aimée par lui, qui est cause de la créature. Mais elle ne l'est que par l'intermédiaire de la volonté[4]. Ainsi, nous posons à la fois qu'il y a en Dieu une tendance infiniment puissante à se diffuser hors de soi ou à se communiquer et que cependant il ne se communique ou diffuse que par un acte de volonté. Et ces deux affirmations, bien loin de se contredire, se corroborent.

Le volontaire, en effet, n'est rien d'autre que l'inclination vers le bien qu'appréhende l'entendement : Dieu, qui connaît sa propre bonté en elle-même et comme imitable par les créatures, la veut donc en elle-même et dans les créatures qui peuvent en participer. Mais de ce

1. *De Potentia*, qu. III, art. 16, ad 24m.
2. *Sum. theol.*, I, 19, 2, *ad Resp.*
3. *De Potentia*, qu. III, art. 10, ad 1m.
4. *Ibid.*, ad 6m.

que telle est la volonté divine il ne résulte aucunement que Dieu soit soumis à une nécessité quelconque. La Bonté divine est infinie et totale; la création tout entière ne saurait donc accroître cette bonté d'une quantité si minime soit-elle et, inversement, alors même que Dieu ne communiquerait sa bonté à aucun être, elle ne s'en trouverait nullement diminuée[1]. La créature en général n'est donc pas un objet qui puisse introduire quelque nécessité dans la volonté de Dieu. Affirmerons-nous du moins que si Dieu voulait réaliser la création, il devait réaliser nécessairement celle qu'il a réalisée? En aucune façon; et la raison en demeure la même. Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais cette bonté ne reçoit aucun accroissement de l'existence des créatures; elle ne perdrait rien du fait de leur disparition. Par conséquent, de même que Dieu manifeste sa bonté par les choses qui existent actuellement et par l'ordre qu'il introduit présentement au sein de ces choses, de même il pourrait la manifester par d'autres créatures disposées dans un ordre différent[2]. L'univers actuel étant le seul qui existe, il est, par le fait même, le meilleur qui soit, mais il n'est pas le meilleur qui puisse exister[3]. De même que Dieu pouvait créer un univers ou n'en point créer, il pouvait le créer meilleur ou pire sans que, dans aucun cas, sa volonté fût soumise à quelque nécessité[4]. C'est qu'aussi bien toutes les difficultés qui peuvent s'élever sur ce point trouvent leur origine dans une même confusion. Elles supposent que la création met Dieu en rapport avec la créature comme avec un objet; d'où l'on se trouve naturellement conduit à chercher dans la créature la cause déterminante de la volonté divine. Mais, en réalité, la création n'introduit en Dieu aucune relation à l'égard de la créature; ici encore la relation est unilatérale et elle s'établit seulement entre la créature et le créateur comme entre l'être et son principe[5]. Nous devons donc nous tenir fermement à cette conclusion que Dieu se veut et ne veut nécessairement que soi-même; que si la surabondance de son être et de son amour le porte à se vouloir et à s'aimer jusque dans les participations finies de son être, il ne faut voir là qu'un don gratuit, rien qui ressemble, même de loin, à une nécessité.

Vouloir pousser plus avant la recherche serait excéder les limites du

1. *De Potentia*, qu. III, art. 10, ad 12m.
2. *De Potentia*, qu. I, art. 5, *ad Resp.; Sum. theol.*, I, 25, 5, *ad Resp.*
3. *De Potentia*, qu. III, art. 16, ad 17m.
4. *Sum. theol.*, I, 25, 6, ad 3m.
5. *Sum. theol.*, I, 45, 3, *ad Resp.*, et ad 1m; *De Potentia*, qu. III, art. 3, *ad Resp.*

connaissable ou, plus exactement, chercher à connaître ce qui n'existe pas. La seule question que l'on puisse encore se poser serait, en effet, celle-ci : pourquoi Dieu, qui pouvait ne pas créer le monde, a-t-il voulu néanmoins le créer? Pourquoi, s'il pouvait créer d'autres mondes, a-t-il voulu créer précisément celui-là? Mais une telle question ne comporte point de réponse, à moins qu'on ne se tienne pour satisfait de la suivante : il en est ainsi parce que Dieu l'a voulu. Nous savons que la volonté divine n'a pas de cause. Sans doute, tous les effets qui présupposent un autre effet ne dépendent pas de la seule volonté de Dieu; mais les effets premiers dépendent de la seule volonté divine. Nous dirons, par exemple, que Dieu, a doué l'homme de ses mains pour qu'elles obéissent à l'intellect en exécutant ses ordres; il a voulu que l'homme fût doué d'un intellect parce que cela était nécessaire pour qu'il fût homme; et il a voulu enfin qu'il y eût des hommes pour la plus grande perfection de l'univers et parce qu'il voulait que ces créatures existassent afin de jouir de lui. Mais d'assigner une cause ultérieure à cette dernière volonté, c'est ce qui demeure absolument impossible; l'existence de l'univers et de créatures capables de jouir de leur créateur n'a pas d'autre cause que la pure et simple volonté de Dieu[1].

Telle est, autant du moins qu'il nous est possible de la déterminer, la nature véritable de l'action créatrice; il nous reste à en considérer les effets. Mais, avant de les examiner en eux-mêmes et selon la disposition hiérarchique qu'ils ont reçue de Dieu, nous devons poser deux problèmes généraux dont la solution intéresse la nature créée prise dans son universalité : à quel moment les choses ont-elles commencé d'exister, et d'où proviennent leur distinction et leur inégalité?

B. — Le commencement.

Le problème du commencement de l'univers est un des plus obscurs que le philosophe puisse aborder. Les uns prétendent démontrer que l'univers a toujours existé; les autres veulent établir, au contraire, que l'univers a nécessairement commencé dans le temps. Les partisans de la première thèse se réclament de l'autorité d'Aristote, mais les textes du philosophe ne sont pas explicites sur ce point. Dans le huitième livre de la Physique et le premier du *de Coelo*, Aristote semble n'avoir voulu établir l'éternité du monde qu'afin de réfuter les doctrines de certains anciens qui assignaient au monde un mode de commencement

1. *Sum. theol.*, I, 19, 5, ad 3m; *De Potentia*, III, 17, *ad Resp.*

inacceptable. Et il nous dit, en outre, qu'il y a des problèmes dialectiques dont on n'a pas de solution démonstrative, par exemple, celui de savoir si le monde est éternel[1]. L'autorité d'Aristote, qui, d'ailleurs, ne saurait aucunement suffire à trancher la question, ne peut donc même pas être invoquée sur ce point[2]. En réalité, nous sommes ici en présence d'une doctrine averroïste nettement caractérisée[3] et que l'évêque de Paris, Étienne Tempier, avait condamnée dès 1270 : *quod mundus est aeternus* et *quod nunquam fuit primus homo*. Parmi les nombreux arguments sur lesquels elle prétend se fonder il importe de retenir d'abord celui qui nous fera pénétrer au cœur même de la difficulté parce qu'il va chercher son point d'appui dans la causalité toute-puissante du créateur.

Poser la cause suffisante, c'est en poser du même coup l'effet. Toute cause dont l'effet ne résulte pas immédiatement est une cause non suffisante parce qu'imparfaite, c'est-à-dire parce qu'il lui manque quelque chose pour qu'elle puisse produire son effet. Or, Dieu est la cause suffisante du monde, soit en tant que cause finale puisqu'il est le Souverain Bien, soit en tant que cause exemplaire puisqu'il est la suprême Sagesse, soit en tant que cause efficiente puisqu'il est la Toute-Puissance. Mais, nous savons d'autre part que Dieu existe de toute éternité; le monde, comme sa cause suffisante elle-même, existe donc aussi de toute éternité[4]. De plus, il est évident que l'effet procède de sa cause en raison de l'action que cette cause exerce. Mais l'action de Dieu est éternelle, sans quoi nous admettrions que Dieu, primitivement en puissance à l'égard de son action, est ramené de la puissance à l'acte par quelque agent antérieur, ce qui est impossible[5]; ou bien nous perdrions de vue que l'action de Dieu est sa propre substance qui est éternelle[6]. Il faut donc nécessairement que le monde ait toujours existé. Si nous considérons ensuite le problème du point de vue des créatures, nous pouvons constater que la même conclusion s'impose à notre assentiment. On sait, en effet, qu'il se rencontre dans l'univers des créatures incorruptibles, comme les corps célestes ou les substances intellectuelles. Or, l'incorruptible, c'est-à-dire ce qui est

1. *Topic.*, I, 9.
2. *Sum. theol.*, I, 46, 1, *ad Resp.*
3. Horten, *Die Hauptlehren des Averroes*, p. 112; Mandonnet, *op. cit.*, I, p. 168-172.
4. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 9; *Cont. Gent.*, II, 32, *ad Posita causa*, et *De Potentia*, III, 17, 4.
5. *Cont. Gent.*, II, 32, *ad Effectus procedit*, et *De Potentia*, III, 17, 26.
6. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 10.

capable de toujours exister, ne peut pas être considéré comme tantôt existant et tantôt n'existant pas, car il est aussi longtemps qu'il a la force d'être. Or, tout ce qui commence d'exister rentre dans la catégorie de ce qui, tantôt existe et tantôt n'existe pas; donc, rien de ce qui est incorruptible ne peut avoir un commencement, et nous pouvons conclure que l'univers, hors duquel les substances incorruptibles n'auraient ni place ni raison d'être, existe de toute éternité[1]. Enfin, nous pouvons déduire l'éternité du monde de l'éternité du mouvement. Rien en effet, ne commence à se mouvoir que parce que, soit le moteur, soit le mobile, se trouvent dans un état différent de celui où ils étaient à l'instant précédent. En d'autres termes encore, un mouvement nouveau ne se produit jamais sans un changement préalable dans le moteur ou dans le mobile. Mais changer n'est rien d'autre que se mouvoir; il y a donc toujours un mouvement antérieur à celui qui commence, et, par conséquent, aussi loin qu'on veuille remonter dans cette série, on rencontre toujours du mouvement. Mais, si le mouvement a toujours existé, il faut aussi qu'il ait toujours existé un mobile, car le mouvement n'existe que dans un mobile. L'univers a donc toujours existé[2].

Ces arguments se présentent sous une apparence d'autant plus séduisante qu'ils semblent se fonder sur les principes les plus authentiques du péripatétisme; on ne saurait cependant les tenir pour véritablement concluants. Et, tout d'abord, nous pouvons éliminer les deux derniers au moyen d'une simple distinction. De ce qu'il y a toujours eu du mouvement, ainsi que nous venons de le démontrer, il ne s'ensuit nullement qu'il y ait toujours eu un mobile; la seule conclusion que puisse légitimer une telle argumentation est simplement qu'il y a toujours eu du mouvement à partir du moment où un mobile a existé; mais ce mobile n'a pu venir à l'existence que par voie de création. Aristote établit cette preuve dans le huitième livre de la Physique contre ceux qui admettent des mobiles éternels et nient cependant l'éternité du mouvement; elle ne peut donc rien contre nous qui posons que depuis qu'il existe des mobiles le mouvement a toujours existé. Il en est de même en ce qui concerne la raison tirée de l'incorruptibilité des corps célestes. On doit concéder que ce qui est naturellement capable d'exister toujours ne peut pas être considéré comme tantôt existant et tantôt n'existant pas. Mais on ne doit pas oublier cependant que pour être capable d'exister tou-

1. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 2; *De Potentia*, III, 17, 2.
2. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 5; *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Quandoque aliquid*.

jours il faut d'abord qu'une chose existe, et que les êtres incorruptibles ne pouvaient pas être tels avant d'exister. Cet argument posé par Aristote dans le premier livre du *de Coelo* ne conclut donc pas simplement que les êtres incorruptibles n'ont jamais commencé d'exister, mais qu'ils n'ont pas commencé d'exister par mode de génération naturelle ainsi que les êtres qui sont susceptibles de génération ou de corruption. La possibilité de leur création se trouve donc entièrement sauvegardée.

Faut-il nécessairement accorder, d'autre part, l'éternité d'un univers dont nous savons qu'il est l'effet d'une cause suffisante éternelle et d'une action éternelle qui sont l'efficience toute-puissante et l'action éternelle de Dieu? Il n'y a rien qui puisse nous y contraindre s'il est vrai de dire, ainsi que nous l'avons précédemment démontré, que Dieu n'agit pas par nécessité de nature, mais par libre volonté. Sans doute, on peut, au premier abord, considérer comme contradictoire qu'un Dieu tout-puissant, immobile et immuable, ait voulu conférer l'existence, en un point déterminé du temps, à un univers qui n'existait pas auparavant. Mais cette difficulté se réduit à une simple illusion qu'il est aisé de dissiper en rétablissant le véritable rapport que soutient la durée des choses créées avec la volonté créatrice de Dieu. On sait déjà que, s'il s'agit de rendre raison de la production des créatures, il y a lieu de distinguer entre la production d'une créature particulière et l'exode par lequel l'univers tout entier est sorti de Dieu. Lorsque nous parlons, en effet, de la production d'une créature particulière quelconque, il nous demeure possible d'assigner la raison pour laquelle cette créature est telle, soit en nous référant à quelque autre créature, soit en nous référant à l'ordre de l'univers, à l'égard duquel toute créature est ordonnée comme la partie l'est en vue du tout. Mais lorsque nous considérons au contraire l'avènement à l'être de l'univers tout entier, il nous devient impossible de chercher dans une autre réalité créée la raison pour laquelle l'univers est ce qu'il est. Puisqu'en effet la raison d'une disposition déterminée de l'univers ne peut pas se tirer de la puissance divine qui est infinie et inépuisable, ni de la bonté divine qui se suffit à elle-même et n'a besoin d'aucune créature, il reste, comme unique raison du choix d'un tel univers, la pure et simple volonté de Dieu. Appliquons cette conclusion au choix du moment fixé par Dieu pour l'apparition du monde, nous dirons que de même qu'il dépend de la simple volonté de Dieu que l'univers ait une quantité déterminée sous le rapport de la dimension, de même il dépend de cette seule volonté que l'univers reçoive une quantité déterminée de durée, d'autant plus

que le temps est une quantité véritablement extrinsèque à la nature de la chose qui dure et tout à fait indifférente au regard de la volonté de Dieu.

Une volonté, dira-t-on, n'apporte quelque retard à faire ce qu'elle se propose qu'en raison d'une modification qu'elle subit et qui l'amène à vouloir faire en un certain moment du temps ce qu'elle se proposait de faire en un autre; il faut donc, si l'immobile volonté de Dieu veut le le monde, qu'elle l'ait toujours voulu et que, par conséquent, le monde ait toujours existé. Mais un tel raisonnement soumet l'action de la première cause aux conditions qui régissent l'action des causes particulières agissant dans le temps. La cause particulière n'est pas cause du temps dans lequel son action se déroule; Dieu, au contraire, est cause du temps lui-même, car le temps se trouve compris dans l'universalité des choses qu'il a créées. Ainsi donc, lorsque nous parlons du mode selon lequel l'être de l'univers est sorti de Dieu, nous n'avons pas à nous demander pourquoi Dieu a voulu créer cet être à tel moment plutôt qu'à tel autre; une telle question supposerait en effet que le temps préexiste à la création alors qu'en réalité il s'y trouve soumis. La seule question que nous puissions nous poser au regard de la création universelle n'est pas de savoir pourquoi Dieu a créé l'univers en tel moment du temps, mais de savoir pourquoi il a assigné telle mesure à la durée de ce temps. Or, la mesure de ce temps dépend uniquement de la volonté divine et puisque, d'autre part, la foi catholique nous enseigne que le monde n'a pas toujours existé, nous pouvons admettre que Dieu a voulu fixer au monde un commencement et lui assigner une limite dans la durée comme il lui en assignait une dans l'espace. La parole de la Genèse[1] : *In principio creavit Deus Coelum et terram* reste donc acceptable pour la raison[2].

Nous savons que l'éternité du monde n'est pas démontrable; cherchons s'il n'est pas possible d'aller plus avant et d'en démontrer la non éternité. Cette position généralement adoptée par les tenants de la philosophie augustinienne est considérée comme logiquement inacceptable par Thomas d'Aquin. Un premier argument, que nous avons déjà rencontré sous la plume de saint Bonaventure contre les averroïstes, consisterait à alléguer que si l'univers existe de toute éternité, il doit exister actuellement une infinité d'âmes humaines. L'âme humaine

1. I, 1.
2. *De Potentia*, III, 17, *ad Resp.; Sum. theol*., I, 46, 1, 5, *ad Resp.; Cont. Gent.*, II, 35, ad *Ex his etiam*.

étant en effet immortelle, toutes celles qui ont existé depuis un temps d'une durée infinie doivent subsister aujourd'hui encore; il en existe donc nécessairement une infinité; or, cela est impossible; l'univers a donc commencé d'exister[1]. Mais il est trop facile d'objecter à cet argument que Dieu pouvait créer le monde sans hommes et sans âmes, et l'on n'a, d'ailleurs, jamais démontré que Dieu ne puisse pas créer une infinité actuelle d'êtres simultanément existants[2]. On établit encore la création temporelle du monde sur ce principe qu'il est impossible de dépasser l'infini; or, si le monde n'a pas eu de commencement, une infinité de révolutions célestes ont dû s'accomplir de telle sorte que, pour en arriver jusqu'à ce jour, il a fallu que l'univers franchisse un nombre de jours infinis, ce que nous posons comme impossible. L'univers n'a donc pas toujours existé[3]. Mais cette raison n'est pas concluante, car même si l'on accorde qu'une infinité actuelle d'êtres simultanés est impossible, il reste qu'une infinité d'êtres successifs demeure possible parce que tout infini pris sous une forme successive est, en réalité, fini par son terme présent. Le nombre des révolutions célestes qui se seraient produites dans un univers dont la durée passée aurait été éternelle serait donc, à proprement parler, un nombre fini, et il n'y aurait aucune impossibilité à ce que l'univers eût franchi ce nombre pour arriver au moment présent. Que si l'on veut considérer enfin toutes ces révolutions prises ensemble, on admettra nécessairement que, dans un monde qui aurait toujours existé, aucune d'entre elles ne saurait être la première; or, tout passage suppose deux termes, celui dont on part et celui auquel on arrive et puisque dans un univers éternel le premier terme ferait défaut, la question de savoir si le passage du premier jour au jour actuel est possible ne se poserait même pas[4]. On pourrait fonder enfin l'éternité du monde sur cette affirmation qu'il est impossible d'ajouter à l'infini, parce que tout ce qui reçoit quelque addition devient plus grand et qu'il n'y a rien de plus grand que l'infini. Mais si le monde n'a pas de commencement, il a eu nécessairement une durée infinie et l'on ne peut plus y ajouter. Or, il est évident que cette assertion est fausse puisque chaque jour ajoute une révolution céleste aux révolutions précédentes; le monde peut donc

1. Cf. S. Bonaventure, *Sent.*, II, dis. 1, p. 1, art. 1, qu. 2, ad *Sed ad oppositum*, 5°.

2. *Sum. theol.*, I, 46, ad 8m; *Cont. Gent.*, II, 38, *ad Quod autem*; et *De aeternitate mundi contra murmurantes*, sub. fin.

3. Bonaventure, *Ibid.*, 3a *propos.*

4. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod etiam tertio*, et *Sum. theol.*, I, 46, 2, ad 6.

avoir toujours existé[1]. Mais la distinction que nous avons précédemment posée suffit à dissoudre cette nouvelle difficulté; car rien n'interdit que l'infini reçoive quelque accroissement par le côté où il est, en réalité, fini. De ce fait que l'on pose un temps éternel à l'origine du monde, il s'ensuit que ce temps est infini dans sa partie passée, mais fini dans son extrémité présente, car le présent est le terme du passé. L'éternité du monde, envisagée de ce point de vue, n'enveloppe donc aucune impossibilité[2].

C'est qu'aussi bien la non-éternité du monde n'est pas une vérité que l'on puisse établir par raison démonstrative. Il en est de cette vérité comme du mystère de la Trinité, dont on ne peut rien démontrer par la raison et qu'il faut accepter au nom de la Foi. Les argumentations, même probables, sur lesquelles on prétend la fonder doivent être combattues, pour que la foi catholique ne semble pas appuyée sur de vaines raisons plutôt que sur la doctrine inébranlable que Dieu nous enseigne[3]. La création du monde dans le temps ne peut se déduire nécessairement ni de la considération du monde lui-même, ni de celle de la volonté de Dieu. Le principe de toute démonstration se trouve, en effet, dans la définition de l'essence dont on déduit les propriétés; or, l'essence prise en elle-même est indifférente au lieu et au temps; c'est pourquoi, d'ailleurs, on dit que les universaux existent partout et toujours. La définition de l'homme, du ciel ou de la terre, n'impliquent donc nullement que de tels êtres ont toujours existé, mais elles n'impliquent pas davantage que de tels êtres n'aient pas toujours existé[4]. Et cette démonstration peut s'établir beaucoup moins encore à partir de la volonté de Dieu, car cette volonté est libre, elle n'a pas de cause; nous ne pouvons donc rien en démontrer, sauf en ce qui concerne les choses qu'elle est absolument nécessitée à vouloir. Mais la volonté divine peut se manifester aux hommes par la révélation sur laquelle se fonde la foi. On peut donc croire, même si l'on ne peut le savoir, que l'univers a commencé[5].

Ainsi la position qu'il convient d'adopter sur cette difficile question est intermédiaire entre celle des averroïstes et celle des augustiniens. Contre les premiers, Thomas d'Aquin maintient la possibilité d'un com-

1. Bonaventure, *loc. cit.*, 1ª *propos.*
2. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod etiam quarto.*
3. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Has autem rationes.*
4. *Sum. theol.*, I, 46, 2, *ad Resp.*
5. *De aeternitate mundi*, per tot; *De Potentia*, III, 14, *ad Resp.*

mencement de l'univers dans le temps, mais il maintient aussi, même *contra murmurantes*, la possibilité de son éternité. Il est hors de doute que notre philosophe ait utilisé, pour résoudre le problème de la création, les résultats obtenus par ses devanciers, et notamment par Albert le Grand et Moïse Maïmonide. La position qu'il adopte ne se confond cependant avec aucune des positions adoptées par ses prédécesseurs. Maïmonide ne veut admettre la création du monde qu'au nom de la révélation[1]; Thomas d'Aquin la fonde, au contraire, sur des raisons démonstratives. Mais les deux philosophes s'accordent sur ce point qu'il est impossible de démontrer le commencement du monde dans le temps, et sur cet autre qu'il demeure toujours possible de nier l'existence éternelle de l'univers[2]. Albert le Grand, d'autre part, admet avec Maïmonide que la création du monde *ex nihilo* ne peut être connue que par la foi; Thomas d'Aquin, plus proche en cela que son maître de la tradition augustinienne, estime cette démonstration possible. Par contre, la création de l'univers dans le temps est indémontrable, selon Thomas d'Aquin; mais, selon Albert le Grand, plus proche en cela de la tradition augustinienne que son disciple, le commencement du monde dans le temps peut être démontré une fois que le postulat de la création se trouve admis. Contre l'un et l'autre de ces philosophes, Thomas d'Aquin maintient donc la possibilité de démontrer la création *ex nihilo* de l'univers, par quoi nous le voyons s'opposer résolument à Averroës et ses disciples; mais en concédant, comme Maïmonide, la possibilité logique d'un univers créé de toute éternité, il refuse de confondre les vérités de foi avec celles qui sont objet de preuve. Ainsi se réalise dans sa pensée l'accord qu'il s'efforce d'établir entre la doctrine authentique du christianisme et ce que la philosophie d'Aristote contient d'indubitable vérité.

C. — La distinction des choses. — Le mal.

Supposons venu le moment où les possibles qui, une fois réalisés doivent constituer l'univers, sortent de Dieu pour passer à l'être; le problème qui se pose alors est de savoir pourquoi et comment une multiplicité d'êtres distincts, au lieu d'un être unique, se trouvent produits par le créateur. Les philosophes arabes et spécialement Avicenne, dont nous avons déjà rencontré l'opinion, veulent expliquer la plura-

1. L.-G. Lévy, *Maïmonide*, p. 71-72.
2. *Ouvr. cité*, p. 72-74.

lité des choses et leur diversité par l'action nécessaire de la première cause efficiente qui est Dieu. Avicenne suppose que le premier Être se comprend soi-même et que, en tant qu'il se connaît et comprend, il produit un seul et unique effet qui est la première intelligence. Il est d'ailleurs inévitable, et Thomas d'Aquin suivra Avicenne sur ce point, que la première intelligence se trouve déchue de la simplicité de l'Être premier. Cette intelligence, en effet, n'est pas son être; elle le possède parce qu'elle le reçoit d'un autre, elle est donc en puissance à l'égard de son propre être et la puissance commence immédiatement à se mélanger en elle à l'acte. Considérons, d'autre part, cette première intelligence en tant qu'elle est douée de connaissance. Elle connaît d'abord l'Être premier et, par le fait même, une intelligence inférieure à la première en découle. Elle connaît ensuite ce qu'il y a en elle-même de potentialité, et de cette connaissance découle le corps du premier ciel que cette intelligence meut. Elle connaît enfin son acte propre et de cette connaissance découle l'âme du premier ciel. Nous verrions, en continuant ainsi, pourquoi les êtres divers se sont multipliés par une multitude de causes intermédiaires, à partir de l'Être premier qui est Dieu[1]. Mais cette position est intenable. Une première raison, qui serait décisive à elle seule, en est qu'Avicenne et ses disciples reconnaissent ainsi aux créatures un pouvoir créateur qui n'appartient qu'à Dieu; nous avons précédemment établi ce point et il serait superflu d'y revenir. La seconde raison est que la doctrine des commentateurs arabes et de leurs disciples revient à placer le hasard à l'origine du monde. Dans une telle hypothèse, l'univers ne proviendrait pas de l'intention d'une première cause, mais du concours d'une pluralité de causes dont les effets s'additionnent; or c'est là précisément ce qu'on nomme le hasard. La doctrine d'Avicenne revient donc à affirmer que la multiplicité et la diversité des choses dont nous verrons qu'elles contribuent à l'achèvement et à la perfection de l'univers, proviennent du hasard, et cela est manifestement impossible[2].

L'origine première de la multiplicité des choses et de leur distinction ne se trouve donc pas dans le hasard, mais dans l'intention de la première cause qui est Dieu. Il n'est d'ailleurs pas impossible de faire apparaître la raison de convenance qui invitait le créateur à produire une multiplicité de créatures. Tout être qui agit tend à induire sa ressemblance dans l'effet qu'il produit et il y réussit d'autant plus parfai-

1. *De Potentia*, qu. III, art. 16, *ad Resp.*
2. *De Potentia*, ad loc.; *Sum. theol.*, I, 47, 1, *ad Resp.*

tement que l'être agissant considéré est plus parfait lui-même. Il est évident, en effet, que plus un être possède de chaleur, plus il en donne, et que plus un homme se montre excellent artiste, plus la forme d'art qu'il introduit dans la matière est parfaite. Or, Dieu est l'être agissant souverainement parfait; il est donc conforme à sa nature qu'il introduise parfaitement sa ressemblance dans les choses, c'est-à-dire aussi parfaitement que le comporte la nature finie des choses créées. Or, il est évident qu'une seule espèce de créatures ne réussirait pas à exprimer la ressemblance du créateur. Comme ici l'effet — de nature finie — n'est pas du même ordre que la cause — de nature infinie — un effet d'une seule et unique espèce n'exprimerait que de la façon la plus obscure et la plus déficiente qui soit la cause dont il est issu. Pour qu'une créature représente aussi parfaitement que possible son créateur, il faudrait qu'elle lui fût égale; or, cela est contradictoire. Nous connaissons un cas, et un seul, où procède de Dieu une personne unique dont on peut dire cependant qu'elle l'exprime totalememt et parfaitement, c'est celui du Verbe; mais il ne s'agit pas alors d'une créature ni d'un rapport de cause à effet, nous restons à l'intérieur de Dieu lui-même. S'il s'agit, au contraire, d'êtres finis et créés, une multiciplicité de tels êtres sera nécessaire pour exprimer sous le plus grand nombre d'aspects possibles la perfection simple dont ils découlent. La raison de la multiplicité et de la variété des choses créées est donc que cette multiplicité et cette variété étaient nécessaires pour exprimer, aussi parfaitement que peuvent le faire des créatures, la ressemblance du Dieu créateur[1].

Mais poser des créatures d'espèces différentes, c'est nécessairement poser des créatures de perfection inégale. Par où les choses multiples et distinctes qui expriment la ressemblance divine peuvent-elles en effet se distinguer? Ce ne peut être que par leur matière ou par leur forme. La distinction qui leur vient d'une différence entre leurs formes les répartit en espèces distinctes; la distinction qui leur vient de leurs matières diverses en fait des individus numériquement différents. Mais la matière n'existe qu'en vue de la forme, et les êtres qui sont numériquement distingués par leurs matières ne le sont que pour rendre possible la distinction formelle qui différencie leur espèce des autres. Dans les êtres incorruptibles, il n'y a qu'un individu de chaque espèce, c'est-à-dire qu'il n'y a ni distinction numérique ni matière, car, l'individu

1. *Cont. Gent.*, II, 45, ad *Quum enim*, et *Sum. theol.*, I, 47, 1, *ad Resp.*

étant incorruptible, il suffit à assurer la conservation et la différenciation de l'espèce. Dans les êtres qui peuvent s'engendrer et se corrompre, une multiplicité d'individus sont nécessaires pour assurer la conservation de l'espèce. Les êtres n'existent donc au sein de l'espèce, à titre d'individus numériquement distincts, que pour permettre à l'espèce de subsister comme formellement distincte des autres espèces. La distinction véritable et principale que nous découvrons dans les choses est dans la distinction formelle. Or, il n'y a pas de distinction formelle possible sans inégalité. Les formes qui déterminent les natures diverses des êtres, et en raison desquelles les choses sont ce qu'elles sont, ne sont rien d'autre, en dernière analyse, que des quantités diverses de perfection; c'est pourquoi l'on peut dire avec Aristote que les formes des choses sont semblables aux nombres auxquels il suffit d'ajouter ou de retrancher une unité pour en changer l'espèce. Dieu, ne pouvant exprimer de façon suffisamment parfaite sa ressemblance dans une seule créature et voulant produire à l'être une pluralité d'espèces formellement distinctes, devait donc nécessairement produire des espèces inégales. C'est pourquoi nous voyons que, dans les choses naturelles, les espèces sont ordonnées hiérarchiquement et disposées par degrés. De même que les mixtes sont plus parfaits que les éléments, de même les plantes sont plus parfaites que les minéraux, les animaux sont plus parfaits que les plantes et les hommes sont plus parfaits que les autres animaux. Dans cette progression, chaque espèce dépasse en perfection la précédente; la raison pour laquelle la divine sagesse produit l'inégalité des créatures est donc celle-là même qui l'incline à en vouloir la distinction, c'est-à-dire la perfection plus haute de l'univers[1].

Il ne serait pas impossible, à la vérité, d'élever sur ce point une difficulté. Si les créatures peuvent être ordonnées hiérarchiquement selon leur perfection inégale, on ne voit pas au premier abord comment elles peuvent découler de Dieu. Un être excellent, en effet, ne peut vouloir que des choses excellentes, et entre des choses véritablement excellentes on ne saurait discerner des degrés de perfection. Donc Dieu, qui est excellent, a dû vouloir que toutes choses fussent égales[2]. Mais cette objection n'a d'autre fondement qu'une équivoque. Lorsqu'un être excellent agit, l'effet qu'il produit doit être excellent dans sa totalité; mais il n'est pas nécessaire que chaque partie de cet effet total soit elle-même excellente, il suffit qu'elle soit excellemment proportionnée

1. *Sum. theol.*, I, 47, 2, *ad Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 47, 2, ad 1m.

au tout. Or, cette proportion peut exiger que l'excellence propre de certaines parties soit en elle-même médiocre. L'œil est la plus noble partie du corps, mais le corps serait mal constitué si toutes ses parties avaient la dignité de l'œil ou, mieux encore, si chaque partie était un œil, car les autres parties ont chacune leur office propre que l'œil, malgré toute sa perfection, ne saurait remplir. Et l'inconvénient serait le même si toutes les parties d'une maison étaient toiture; une telle demeure ne pourrait atteindre sa perfection ni remplir sa fin, qui est de protéger ses habitants contre les pluies et les chaleurs. Bien loin d'être contradictoire avec l'excellence de la nature divine, l'inégalité que nous découvrons dans les choses est donc une marque évidente de sa souveraine sagesse. Non point que Dieu ait nécessairement voulu la beauté finie et limitée des créatures; nous savons que son infinie bonté ne peut recevoir de la création nul accroissement. Mais nous dirons simplement qu'il convenait à l'ordre de sa sagesse que l'inégale multiplicité des créatures assurât la perfection de l'univers[1].

La raison d'une différence entre les degrés de perfection des divers ordres de créatures apparaît ainsi d'elle-même; mais on peut encore légitimement se demander si cette explication absout le créateur d'avoir voulu un univers au sein duquel le mal ne pouvait pas ne pas se rencontrer.

Nous disons, en effet, que la perfection de l'univers requiert l'inégalité des êtres. L'infinie perfection de Dieu ne pouvant convenablement être imitée que par une multiplicité d'êtres finis, il convenait que tous les degrés de bonté fussent représentés dans les choses, afin que l'univers constituât une image suffisamment parfaite du créateur. Or, c'est un certain degré de bonté que de posséder une perfection si excellente qu'on n'en puisse jamais déchoir ; c'est un autre degré de bonté que de posséder une perfection dont on puisse déchoir à un moment donné. Aussi voyons-nous ces deux degrés de bonté représentés dans les choses ; certaines sont de nature telle qu'elles ne peuvent jamais perdre leur être : ce sont les créatures incorporelles et incorruptibles; certaines autres peuvent le perdre, par exemple les créatures corporelles et corruptibles. Ainsi, par le fait même que la perfection de l'univers requiert l'existence d'êtres corruptibles, elle requiert que certains êtres puissent déchoir de leur degré de perfection. Or, la déchéance d'un certain degré de perfection et, par conséquent, la déficience d'un certain bien

1. *De Potentia*, III, 16, *ad Resp.*

est ce qui fonde la définition même du mal. La présence dans le monde d'êtres corruptibles entraîne donc inévitablement la présence du mal[1]; et dire qu'il convenait à l'ordre de la sagesse divine de vouloir l'inégalité des créatures, c'est dire qu'il lui convenait de vouloir le mal. Une telle affirmation ne met-elle pas en péril l'infinie perfection du créateur?

Prise en un certain sens, cette objection pose à l'esprit humain un problème insoluble. Il est incontestable que la production d'un ordre quelconque de créatures aboutissait inévitablement à fournir un sujet, et comme un support, à l'imperfection. Ce n'était pas là simplement une convenance, c'était une véritable nécessité. La créature est caractérisée, en tant que telle, par une certaine déficience dans le degré et le mode d'être : *Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quandam deficientem assimilitationem*[2]. La création n'est pas seulement un exode, c'est aussi une descente : *Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt*[3]; et nous aurons à noter une série continue de dégradations de l'être en allant des créatures les plus nobles aux plus viles; mais cette déficience apparaîtra dès le premier degré des êtres créés, et même elle apparaîtra dès ce moment comme proprement infinie, puisqu'elle mesurera l'écart qui subsiste entre ce qui est l'Être par soi et ce qui ne possède d'être qu'autant qu'il en a reçu. Sans doute, et nous en verrons plus avant la raison, un être fini et limité n'est pas un être mauvais si nul défaut ne se rencontre en son essence propre, mais nous savons aussi qu'un univers d'êtres finis exigeait une multiplicité d'essences distinctes, c'est-à-dire, en fin de compte, une hiérarchie d'essences inégales, dont certaines fussent incorruptibles et soustraites au mal alors que d'autres étaient sujettes au mal et corruptibles. Or, de déterminer pourquoi Dieu a voulu ces créatures imparfaites et déficientes, c'est ce que nous avons déclaré impossible. On peut en assigner une raison : la bonté divine qui veut se diffuser hors de soi-même en des participations finies de sa perfection souveraine; on ne peut pas en assigner de cause, parce que la volonté de Dieu est cause première de tous les êtres, et qu'en consé-

1. *Sum. theol.*, I, 48, 2, *ad Resp.*

2. *In lib. de Divin. Nomin.*, c. I, lect. I.

3. *Cont. Gent.*, IV, 7, ad *Nulla creatura.* — C'est intentionnellement que nous maintenons le terme *exode* contre un de nos critiques qui lui trouve une saveur panthéiste inquiétante, car il est authentiquement thomiste : « Aliter dicendum est de productione unius creaturae, et aliter de *exitu* totius universi a Deo. » *De Potentia*, III, 47, *ad Resp.*

quence aucun être ne peut jouer à son égard le rôle de cause. Mais, si l'on demande simplement comment il est métaphysiquement possible qu'un monde limité et partiellement mauvais sorte d'un Dieu parfait sans que la corruption de la créature rejaillisse sur le créateur, on pose une question que l'esprit humain peut ne pas laisser sans réponse. Au vrai, ce problème d'apparence redoutable n'a d'autre fondement qu'une confusion.

Convient-il de faire appel, avec les Manichéens, à un principe mauvais qui aurait créé tout ce que l'univers contient de corruptible et de déficient? Ou devons-nous considérer le principe premier de toutes choses, comme ayant hiérarchisé les degrés de l'être en introduisant dans l'univers, au sein de chaque essence, la dose de mal qui devait en limiter la perfection? Ce serait méconnaître cette vérité fondamentale posée par Denys[1] : *Malum non est existens neque bonum*. Le mal n'existe pas. Nous avons déjà rencontré cette thèse que tout ce qui est désirable est un bien; or, toute nature désire sa propre existence et sa propre perfection; la perfection et l'être de toute nature sont donc véritablement des biens. Mais si l'être et la perfection de toutes choses sont des biens, il en résulte que l'opposé du bien, le mal, n'a ni perfection ni être. Le terme *mal* ne peut donc signifier qu'une certaine absence de bien et d'être, car l'être, en tant que tel, étant un bien, l'absence de l'un entraîne nécessairement l'absence de l'autre[2]. Le mal est donc, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une réalité purement négative; plus exactement, il n'est à aucun degré une essence ni une réalité. Précisons cette conclusion. Ce que l'on appelle un *mal*, dans la substance d'une chose, se réduit au manque d'une qualité qu'elle doit naturellement posséder. Lorsque nous constatons que l'homme n'a pas d'ailes, nous ne pensons pas que ce soit un mal, parce que la nature du corps humain ne comporte pas d'ailes; de même encore, on ne peut pas apercevoir de mal dans le fait qu'un homme n'ait pas les cheveux blonds, car une chevelure blonde est compatible avec la nature humaine, mais n'y est pas nécessairement associée. Par contre, c'est un mal pour un homme que de n'avoir pas de mains, encore que ce ne soit pas un mal pour un oiseau. Or, le terme de *privation*, si on le prend strictement et dans son sens propre, désigne précisément l'absence ou le défaut de ce qu'un être devrait naturellement posséder. C'est à la privation ainsi

1. *De Divin. Nomin.*, c. IV.
2. *Sum. theol.*, I, 48, 1, *ad Resp.*

définie que se réduit le mal[1]; il est donc une pure négation au sein d'une substance, il n'est pas une essence, ni une réalité[2].

Par là, nous voyons encore que si le mal n'a rien de positif, et même précisément parce qu'il n'est rien de tel, sa présence dans l'univers serait inintelligible sans l'existence de sujets positifs et réels qui le supportent. Cette conclusion, il faut le reconnaître, présente un aspect quelque peu paradoxal. Le mal n'est pas un être; tout bien est, au contraire, de l'être. N'est-il pas singulier de soutenir que le non-être requiert un être dans lequel il subsiste comme dans un sujet? Une telle objection ne porte cependant que contre le non-être, pris comme simple négation; et, dans ce cas, elle est absolument irréfutable. La pure et simple absence d'être ne peut requérir aucun sujet qui la supporte. Mais nous venons de dire que le mal est une *négation au sein d'une substance*, c'est-à-dire le manque d'une partie quelconque de cette substance, et, d'un mot, une *privation*. Il n'y aurait donc pas privation et, par conséquent, il n'y aurait pas mal, sans l'existence de substances ou de sujets au sein desquels puisse s'établir la privation. Ainsi donc il n'est pas vrai que toute négation exige un sujet réel et positif, mais cela est vrai de ces négations particulières que l'on nomme privations, parce que *privatio est negatio in subjecto*. Le véritable et l'unique support du mal, c'est le bien[3].

Le rapport qui s'établit entre le mal et le bien qui le supporte n'est cependant jamais tel que le mal puisse consumer et comme épuiser totalement le bien; car, s'il en était ainsi, le mal se consumerait et s'épuiserait totalement soi-même. Aussi longtemps, en effet, que le mal subsiste, il faut qu'un sujet demeure au sein duquel le mal puisse subsister. Or, le sujet du mal est le bien; il demeure donc toujours quelque bien[4]. Mieux encore, nous pouvons affirmer que le mal a, dans une certaine mesure, une cause, et que cette cause n'est autre que le bien. Il faut nécessairement, en effet, que tout ce qui subsiste en quelque autre chose comme en son sujet ait une cause, que cette cause se ramène aux principes du sujet lui-même ou à quelque cause extrinsèque. Or, le mal subsiste dans le bien comme en son sujet naturel; il a donc

1. *Cont. Gent.*, III, 6, ad *Ut autem.*

2. *Cont. Gent.*, III, 7, ad *Mala enim.* Cf. *De Malo*, I, 1, *ad Resp.; De Potentia*, III, 6, *ad Resp.*

3. *Cont. Gent.*, III, 11, per tot.: *Sum. theol.*, I, 48, 3, *ad Resp.*, et ad 2m; *De Malo*, I, 2, *ad Resp.*

4. *Cont. Gent.*, III, 12, ad *Patet autem*, et *Sum. theol.*, I, 48, *ad Resp.*

nécessairement une cause[1]. Mais il est manifeste qu'un être seul peut jouer le rôle de cause, car pour agir il faut être. Or, tout être, en tant que tel, est bon ; le bien demeure donc, en tant que tel, la seule cause possible du mal. Et c'est ce qu'il est aisé de vérifier en examinant successivement les quatre genres de causes.

Il est évident, tout d'abord, que le bien est cause du mal en tant que cause matérielle. Cette conclusion ressort des principes que nous avons précédemment posés. Il a été prouvé, en effet, que le bien est le sujet au sein duquel subsiste le mal ; c'est dire qu'il en est la véritable matière, encore qu'il n'en soit la matière que par accident. En ce qui concerne la cause formelle, on doit reconnaître que le mal n'en a pas, car il se ramène bien plutôt à une simple privation de forme. De même en ce qui concerne la cause finale, car le mal est une simple privation d'ordre dans la disposition des moyens en vue de leur fin. Mais on peut affirmer, au contraire, que le mal comporte fréquemment une cause efficiente par accident. C'est ce que l'on apercevra évidemment si l'on distingue entre le mal qui s'introduit dans les actions qu'exercent les différents êtres et celui qui s'introduit dans leurs effets. Le mal peut être causé dans une action par le défaut de l'un quelconque des principes qui sont l'origine de cette action ; ainsi, le mouvement défectueux d'un animal peut s'expliquer par la faiblesse de sa faculté motrice, comme il arrive chez les enfants, ou par la malformation d'un membre, comme il arrive chez les boiteux. Considérons, d'autre part, le mal tel qu'il se rencontre dans les effets des causes efficientes. Il peut d'abord se rencontrer dans un effet qui ne soit pas leur effet propre, et dans ce cas le défaut provient soit de la vertu active, soit de la matière sur laquelle elle agit. De la vertu active elle-même, considérée dans sa pleine perfection, lorsque la cause efficiente ne peut pas atteindre la forme qu'elle se propose sans corrompre une autre forme. Ainsi, la présence de la forme du feu entraîne la privation de la forme de l'air ou de l'eau ; et plus la vertu active du feu est parfaite, plus elle réussit à imprimer sa forme dans la matière sur laquelle elle agit, plus aussi elle corrompt totalement les formes contraires qui s'y rencontrent. Le mal et la corruption de l'air et de l'eau ont donc pour cause la perfection du feu ; mais ils n'en résultent que par accident. La fin vers laquelle tend le feu, en effet, n'est pas de priver l'eau de sa forme, mais d'introduire sa propre forme dans la matière, et c'est seulement parce qu'il

1. *Cont. Gent.*, III, 13, ad *Quidquid enim.*

tend vers cette fin qu'il se trouve être l'origine d'un mal et d'une privation. Que si nous considérons enfin les défauts qui peuvent s'introduire dans l'effet propre du feu, par exemple l'incapacité de chauffer, on en trouvera nécessairement l'origine soit dans une défaillance de la vertu active elle-même, et nous en avons déjà parlé, soit dans une mauvaise disposition de la matière, mal préparée peut-être à recevoir l'action du feu. Mais aucun de ces défauts ne peut résider ailleurs que dans un bien, car il appartient au bien et à l'être seuls d'agir ou d'être causes. Nous pouvons légitimement conclure que le mal n'a pas d'autres causes que des causes par accident, mais que, sous cette réserve, la seule cause possible du mal est son contraire : le bien[1].

Par là, enfin, nous pouvons nous élever jusqu'à cette dernière conclusion, à laquelle il convient de se tenir fermement, si étrange qu'en soit l'apparence : la cause du mal réside toujours dans un bien, et cependant Dieu, qui est la cause première de tout bien, n'est pas la cause du mal. Des considérations qui précèdent, il résulte clairement, en effet, que lorsque le mal se ramène à un défaut dans quelque action, il a toujours pour cause un défaut dans l'être qui agit. Or, il n'y a en Dieu nul défaut, mais, au contraire, une souveraine perfection. Le mal qui a pour cause un défaut de l'être agissant ne saurait donc avoir Dieu pour cause. Mais, si nous envisageons le mal qui consiste dans la corruption de certains êtres, nous devons, au contraire, le ramener à Dieu comme à sa cause. Cela est également évident chez les êtres qui agissent par nature et chez ceux qui agissent par volonté. Nous avons posé, en effet, que lorsqu'un être cause, par son action, une forme dont la production entraîne la corruption d'une autre forme, son action doit être considérée comme la cause de cette privation et de ce défaut. Or, la forme principale que Dieu se propose manifestement dans les choses créées est le bien de l'ordre universel. Mais l'ordre de l'univers requiert, et nous le savons déjà, que certaines d'entre les choses soient déficientes. Dieu est donc cause des corruptions et des défauts de toutes choses, mais seulement en conséquence de ce qu'il veut causer le bien de l'ordre universel, et comme par accident[2]. En résumé, l'effet de la cause seconde déficiente peut être imputé à la cause première, pure de tout défaut, quant à ce qu'un tel effet contient d'être et de perfection, non quant à ce qu'il contient de mauvais et de défectueux. De même

1. *Sum. theol.*, I, 49, 1, *ad Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 49, 2, *ad Resp.*

que ce qu'il y a de mouvement dans la démarche d'un boiteux est imputable à sa faculté motrice et que la déviation qu'on y remarque est imputable à la déformation de sa jambe, de même tout ce qu'il y a d'être et d'action dans l'action mauvaise est imputable à Dieu comme à sa cause; mais ce qu'une telle action comporte de défaut est imputable à la cause seconde déficiente, non à la perfection toute-puissante de Dieu[1].

Ainsi, et de quelque côté que nous abordions le problème, nous revenons toujours à la même conclusion. Le mal pris en lui-même n'est rien. On ne conçoit donc pas que Dieu puisse en être la cause. Si l'on demande, d'ailleurs, quelle est cette cause, nous répondrons qu'elle se réduit à la tendance qu'ont certaines choses à retourner vers le non-être. Sans doute, il n'est pas impossible de concevoir des êtres finis et limités en qui cependant le mal ne se rencontrerait pas. De fait, il y a dans l'univers des créatures incorruptibles auxquelles ne manque jamais rien de ce qui appartient à leur nature ; mais il subsiste encore du bien dans ces êtres de perfection moindre que sont les créatures corruptibles, et, si nous en constatons la présence dans le monde, c'est qu'il convenait à la divine Sagesse de former une image plus parfaite de soi-même, en s'exprimant dans les créatures inégales dont les unes fussent corruptibles et les autres incorruptibles. Que cependant nous tournions nos regards vers les unes ou vers les autres, nous ne voyons de l'un et l'autre côté que bonté, être et perfection. Dans cette descente, par laquelle toutes choses émanent de Dieu, on ne découvre qu'effusion et transmission d'être. La créature la plus vile de toutes et dont l'infime perfection est presque entièrement consumée par le mal enrichit cependant d'une minime parcelle la perfection totale de l'univers; en son degré d'être misérable, elle exprime quelque chose de Dieu. Examinons donc la hiérarchie des biens créés que Dieu, par un effet de sa volonté libre et sans cause, a formés à son image et considérons d'abord le degré suprême de cette hiérarchie, la créature entièrement pure de toute matière, qui est l'ange.

1. *Sum. theol.*, *Ibid.*, ad 2m; *Cont. Gent.*, III, 10, ad *Ex parte quidem.*

CHAPITRE VIII.

Les anges.

L'ordre de créatures en qui se trouve réalisé le plus haut degré de perfection créée est celui des purs esprits, auxquels on donne communément le nom d'anges[1]. Il arrive le plus souvent que les historiens de saint Thomas passent complètement sous silence cette partie du système ou se contentent d'y faire quelques allusions. Une telle omission est d'autant plus regrettable que l'angélologie thomiste ne constitue pas, dans la pensée de son auteur, une recherche d'ordre spécifiquement théologique. Les anges sont des créatures dont l'existence peut être démontrée et même, dans certains cas exceptionnels, constatée; leur suppression rendrait inintelligible l'univers pris dans son ensemble; enfin, la nature et l'opération des créatures inférieures, telles que l'homme, ne peut être parfaitement comprise que par comparaison, et souvent par opposition, à celle de l'ange. En un mot, dans une doctrine où la raison dernière des êtres se tire le plus souvent de la place qu'ils occupent dans l'univers, on ne peut, sans compromettre gravement l'équilibre du système, omettre la considération d'un ordre entier de créatures. Ajoutons que l'angélologie de Thomas d'Aquin est le point d'aboutissement d'une lente évolution au cours de laquelle on voit con-

1. Consulter, sur cette question, A. Schmid, *Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern*, in *Athenaeum*, Philosophische Zeitschrift, hersg. von J. von Froschammer, Bd I. München, 1862, p. 549-589; J. Durantel, *La notion de la création dans saint Thomas*, Ann. de philosophie chrétienne, avril 1912, p. 1-32; W. Schlössinger, *Die Stellung der Engel in der Schöpfung*, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., t. XXV, p. 451-485, et t. XXVII, p. 81-117. Du même auteur, *Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung*, Ibid., t. XXVII, p. 158-208. Ces deux dernières études envisagent le problème pour lui-même; elles sont utilisables cependant parce que leurs conclusions se fondent le plus souvent sur la doctrine authentique de Thomas d'Aquin. Mais la source de beaucoup la plus riche sur ce point demeure cependant la deuxième partie du livre de Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 523-606 : *Die Intelligenzen* et *Die Intelligenzenlehre der Schrift : De Intelligentiis.*

verger des éléments hétérogènes, dont certains sont d'origine proprement religieuse, alors que d'autres sont d'origine purement philosophique.

On sait aujourd'hui[1] que trois sources ont alimenté cette partie du système thomiste. Premièrement, des théories astronomiques sur certaines substances spirituelles considérées comme causes du mouvement des sphères et des astres. En second lieu, des spéculations métaphysiques sur les esprits purs considérés comme degrés de l'être et, pour ainsi dire, comme marquant un certain nombre d'étapes dans l'exode par lequel nous voyons le multiple sortir de l'Un. Enfin, des représentations d'origine biblique sur les anges et les démons. Les données d'ordre astronomique dont nous avons parlé trouvent leur origine dans Aristote, qui, sur ce point, subit lui-même l'influence de Platon. Selon Aristote, le premier moteur immobile meut en tant que désiré et aimé; mais le désir et l'amour présupposent la connaissance; c'est pourquoi les sphères célestes ne peuvent tenir leur mouvement que d'une substance intelligente considérée comme force motrice. Déjà Platon avait placé dans l'âme du monde le principe de l'ordre universel et considéré les astres comme mus par des âmes divines. C'est entre ces deux attitudes que se partagent leurs successeurs. Mais alors que les platoniciens proprement dits attribuent aux astres une âme véritable, les Pères et les docteurs de l'Église adoptent sur ce point une attitude plus réservée; aucun ne l'admet purement et simplement, certains la considèrent comme possible, beaucoup la nient. Quant à la doctrine d'Aristote, qui paraît s'en être tenu à l'affirmation d'intelligences motrices sans avoir attribué aux astres des âmes proprement dites, elle sera interprétée au moyen âge en des sens différents. Parmi ses commentateurs orientaux, les uns, comme Alfarabi, Avicenne et Algazel, placent le principe premier du mouvement astronomique dans des âmes véritables, alors que d'autres situent le principe de ce mouvement soit dans une âme dépouillée de toute fonction sensible et réduite à sa portion intellectuelle (Maïmonide), soit dans une pure et simple intelligence (Averroës). Cette dernière attitude est celle qu'adoptèrent, en opposition avec Avicenne, tous les grands philosophes scolastiques. Ils ne considéreront pas les corps célestes comme étant à eux-mêmes la cause de leur propre mouvement, ce qui est le cas des éléments. Ils ne considéreront pas non plus les sphères comme mues immédiatement

1. Cf. Al. Schmid, *ouvr. cité*, p. 549 et suiv.; Cl. Baeumker, *ouvr. cité*, p. 523 et suiv.

par Dieu, mais ils placeront à l'origine du mouvement astronomique des Intelligences pures créées par Dieu.

Les spéculations métaphysiques sur les degrés hiérarchiques de l'être, dont il y a lieu de tenir ici le plus grand compte, trouvent leur origine dans la doctrine néo-platonicienne de l'émanation. On trouve déjà chez Plotin, outre les quatre degrés qui caractérisent l'exode des choses hors de l'Un, une différenciation ébauchée à l'intérieur du premier degré lui-même, l'Intelligence. Les idées de Platon y prennent une subsistance propre et une sorte d'individualité; elles se disposent même selon une certaine subordination hiérarchique, analogue à celle qui range les espèces sous des genres et les disciplines particulières sous la science prise dans sa totalité. On voit cette organisation se compléter chez les successeurs et disciples de Plotin : Porphyre, Jamblique et surtout Proclus. C'est à ce dernier philosophe qu'on doit la mise au point définitive de la doctrine des Intelligences : leur absolue incorporéité et simplicité, leur subsistance au-dessus du temps, la nature de leur connaissance, etc. Dès l'antiquité, d'ailleurs, on voit s'accuser une tendance très nette à rapprocher des pures Intelligences, intermédiaires entre l'Un et le reste de la création, des êtres de provenance toute différente qui finiront par se confondre complètement avec elles; nous voulons parler de ces Anges auxquels la Bible attribuait volontiers le rôle de messagers envoyés par Dieu aux hommes. Philon parle déjà d'esprits purs dont l'air serait peuplé, esprits auxquels les philosophes donnent le nom de démons et Moïse le nom d'anges. Porphyre et Jamblique comptent les anges et les archanges au nombre des démons; Proclus les fait entrer en composition avec les démons proprement dits et les héros pour former une triade qui doit combler l'intervalle entre les dieux et les hommes[1]. C'est chez Proclus également qu'on voit se préciser la doctrine destinée à prévaloir dans l'École, touchant la connaissance angélique, et qui la présente comme une connaissance illuminative simple et non discursive. Le pseudo-Denys l'Aréopagite va recueillir ces données et effectuer entre la conception biblique des anges messagers et la spéculation néo-platonicienne une synthèse définitive; la patristique et la philosophie médiévale ne feront rien de plus que de l'accepter et d'en préciser le détail[2]. Dès ce

1. Sur ces différents points, voir Zeller, III *b*, *ad loc*. Les références essentielles ont été réunies et complétées par Cl. Baeumker, *ouvr. cité*, p. 531-532.

2. Pour la dépendance où se trouve Denys par rapport aux néo-platoniciens, voir H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Myste-*

moment, on incline de plus en plus à considérer les anges comme des purs esprits; peu à peu, la conception néo-platonicienne de l'incorporéité totale des anges triomphe des premières hésitations de la période patristique[1] et, lorsque certains scolastiques maintiendront la distinction entre la matière et la forme au sein des substances angéliques, il ne s'agira point d'une matière corporelle, même lumineuse ou éthérée, mais d'une simple potentialité et d'un principe de changement. Le pseudo-Denys n'a pas seulement transformé en purs esprits les anges de la Bible, il les a encore ordonnés selon une savante classification[2] qui les répartit en trois hiérarchies, dont chacune se compose elle-même de trois chasses; cette ordonnance passera telle quelle dans le système de Thomas d'Aquin. Il restait enfin à rapprocher les anges ainsi conçus des intelligences préposées par les philosophes au mouvement des sphères. A priori, ce rapprochement ne s'imposait nullement et, d'ailleurs, mises à part quelques rares indications chez certains néo-platoniciens, il faut en venir aux philosophes orientaux pour le voir définitivement effectué[3]. Arabes et Juifs assimilent certains ordres d'anges coraniques ou bibliques soit aux intelligences qui meuvent les astres, soit aux âmes des astres qui sont sous la dépendance de ces intelligences; les influences d'Avicenne et de Maïmonide seront décisives sur ce point. Il s'en faut de beaucoup cependant que la scolastique occidentale ait accepté purement et simplement leurs conclusions. Albert le Grand, par exemple, refuse catégoriquement d'identifier les anges aux intelligences; Bonaventure et Thomas d'Aquin n'acceptent pas non plus cette assimilation qui, au vrai, ne pouvait satisfaire pleinement que les philosophes averroïstes, et c'est seulement chez ces derniers qu'il demeure possible de la retrouver.

Tels sont les éléments historiques, multiples et de provenance très diverse, dont Thomas d'Aquin a su faire une synthèse cohérente et, à bien des égards, originale. L'existence des anges, c'est-à-dire d'un ordre de créatures entièrement incorporelles, est attestée par l'Écri-

rienwesen, Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900; H. P. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Beiträge, XX, 3-4. Münster, 1918. Sur l'influence ultérieure de Denys, voir J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil.* Feldkirch, 1895.

1. Cf. J. Turmel, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle*, Rev. d'histoire et de littérature religieuses, t. III, 1898, et t. IV, 1899; spécialement t. III, p. 407-434.

2. *De coel. hier.*, c. I et VII-X.

3. On trouvera dans Cl. Baeumker, *ouvr. cité*, p. 537-544 et notes, une riche collection de références et de textes sur cette question.

ture[1] : *Qui facis Angelos tuos spiritus;* et rien n'est plus satisfaisant pour la raison qu'une telle attestation, car la réflexion conduit nécessairement à poser l'existence de créatures incorporelles. La fin principale que Dieu se propose dans la création est, en effet, le bien suprême que constitue l'assimilation à Dieu; nous avons vu déjà que là se trouve la seule raison d'être de l'univers. Or, un effet ne peut être parfaitement assimilé à sa cause s'il n'imite ce par quoi la cause est capable de produire un tel effet; ainsi la chaleur d'un corps ressemble à la chaleur qui l'y engendre. Mais nous savons que Dieu produit les créatures par intelligence et par volonté; la perfection de l'univers exige donc l'existence de créatures intellectuelles. Or, l'objet de l'intellect est l'universel; le corps, en tant que matériel, et toute vertu corporelle sont, au contraire, déterminés par nature à un mode d'être particulier; des créatures véritablement intellectuelles ne pouvaient donc être qu'incorporelles, ce qui revient à dire que la perfection de l'univers exigeait l'existence d'êtres totalement dénués de matière ou de corps[2]. D'ailleurs, le plan général de la création présenterait une lacune manifeste si les anges ne s'y rencontraient pas. La hiérarchie des êtres est continue. Toute nature d'un degré supérieur touche, par ce qu'il y a de moins noble en elle, à ce qu'il y a de plus noble dans les créatures de l'ordre immédiatement inférieur. Ainsi, la nature intellectuelle est supérieure à la nature corporelle, et cependant l'ordre des natures intellectuelles touche à l'ordre des natures corporelles par la nature intellectuelle la moins noble, qui est l'âme raisonnable de l'homme. D'autre part, le corps auquel l'âme raisonnable est unie se trouve porté, du fait même de cette union, au degré suprême dans le genre des corps; il convient donc, pour que la proportion se trouve sauvegardée, que l'ordre de la nature réserve une place à des créatures intellectuelles supérieures à l'âme humaine, c'est-à-dire aux anges qui ne sont point unis à des corps[3].

Sans doute, il peut sembler au premier abord qu'un tel argument se réduise à une simple raison de convenance et d'harmonie; on aurait tort cependant de le considérer comme sacrifiant à un besoin purement logique et abstrait de symétrie. S'il est satisfaisant pour la raison d'admettre l'existence d'intelligences libres de corps qui soient aux âmes engagées dans les corps ce que les corps ennoblis par des âmes sont aux

1. *Ps.* 103, 4.
2. *Sum. theol.*, I, 50, 1, *ad Resp.*
3. *Cont. Gent.*, II, 91, ad *Natura superior.*

corps privés d'âmes, c'est qu'il n'y a pas de discontinuité dans la hiérarchie des perfections créées, et cette absence même de discontinuité constitue la loi profonde qui régit l'émanation des êtres hors de Dieu. Thomas d'Aquin refuse de fragmenter l'activité créatrice, ainsi que le font les philosophes arabes et leurs disciples occidentaux; mais, s'il n'admet pas que chaque degré supérieur de créatures donne l'être au degré immédiatement inférieur, il maintient fermement cette multiplicité hiérarchique de degrés. Un seul et unique pouvoir créateur produit et soutient la création tout entière, mais, s'il ne jaillit plus comme une force nouvelle à chacune des étapes de la création, il n'a pas cessé de les toutes parcourir. C'est pourquoi les effets de la puissance divine se trouvent naturellement ordonnés selon une série continue de perfection décroissante, et l'ordre des choses créées se trouve tel que, pour le parcourir d'une extrémité à l'autre, il soit nécessaire de passer par tous les degrés intermédiaires. Au-dessous de la matière céleste, par exemple, se trouve immédiatement le feu, sous lequel se trouve l'air, sous lequel se trouve l'eau, sous lequel enfin se trouve la terre, tous ces corps étant ainsi rangés par ordre de noblesse et de subtilité décroissantes. Or, nous découvrons au suprême degré des choses un être absolument simple et un qui est Dieu. Il n'est donc pas possible de situer immédiatement au-dessous de Dieu la substance corporelle, qui est éminemment composite et divisible, mais il faut nécessairement poser une multitude de termes moyens par lesquels on puisse descendre de la souveraine simplicité de Dieu à la multiplicité complexe des corps matériels. Certains de ces degrés seront constitués par des substances intellectuelles unies à des corps; d'autres seront constitués par des substances intellectuelles libres de toute union avec la matière, et c'est précisément à celles-là que nous donnons le nom d'Anges[1].

Les anges sont donc totalement incorporels. Pouvons-nous aller plus loin et les considérer comme totalement immatériels? Nombreux sont les philosophes et docteurs qui le nient. Si l'excellence de la nature angélique apparaît désormais aux yeux de tous comme entraînant leur incorporéité, on se résigne plus difficilement à leur reconnaître une telle simplicité qu'il soit impossible de discerner en eux-mêmes une simple composition de matière et de forme. Par matière, nous entendons ici non pas nécessairement un corps, mais, au sens large, toute puissance qui entre en composition avec un acte dans la constitution

1. *De spiritualibus creaturis*, qu. I, art. 5, *ad Resp.*

d'un être donné. Or, le seul principe de mouvement et de changement qui soit se trouve dans la matière; il y a donc nécessairement une matière dans toute chose mue. Mais la substance spirituelle créée est mobile et muable, car Dieu seul est naturellement immuable. Il y a donc une matière dans toute substance spirituelle créée[1]. En second lieu, on doit considérer que rien n'est agent et patient à la fois et sous le même rapport; que, de plus, rien n'agit que par sa forme et ne pâtit que par sa matière. Or, la substance spirituelle créée, qui est l'ange, agit en ce qu'elle illumine l'ange qui lui est immédiatement inférieur et pâtit en ce qu'elle est illuminée par l'ange immédiatement supérieur. L'ange est donc nécessairement composé de matière et de forme[2]. Enfin, nous savons que tout ce qui existe est acte pur, puissance pure ou composé de puissance et d'acte. Mais la substance spirituelle créée n'est pas acte pur, puisque Dieu seul est tel. Elle n'est pas non plus pure puissance, et cela est évident. Elle est donc composée de puissance et d'acte, ce qui revient à dire qu'elle est composée de matière et de forme[3].

Ces arguments, quelque séduisants qu'ils fussent, ne pouvaient prévaloir dans la pensée de Thomas d'Aquin sur le principe premier qui préside à la création. Nous savons que la nécessité de poser les créatures incorporelles que sont les anges se fonde, dans le système thomiste, sur la nécessité d'un ordre d'intelligences pures situées immédiatement au-dessous de Dieu. Or, la nature de substances intellectuelles pures doit être appropriée à leur opération, et l'opération propre des substances intellectuelles est l'acte de connaître. Il est aisé, d'autre part, de déterminer la nature de cet acte à partir de son objet. Les choses sont aptes à tomber sous les prises de l'intelligence dans la mesure où elles sont pures de matière; les formes qui se trouvent insérées dans la matière, par exemple, sont des formes individuelles, et nous verrons qu'elles ne sauraient être appréhendées comme telles par l'intellect. L'intelligence pure dont l'objet est l'immatériel en tant que tel doit donc être, elle aussi, libre de toute matière; l'immatérialité totale des anges est donc exigée par la place même qu'ils occupent dans l'ordre de la création[4].

1. *De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, 3°. Voir cet argument dans Bonaventure, *Sent.*, dis. III, p. 1, a. 1, qu. 1, ad *Utrum angelus*.
2. *De spirit. creat.*, I, 1, 16; Bonaventure, *Ibid.*, ad *Item hoc ipsum ostenditur*.
3. *De spirit. creat.*, I, 1, 17; *Sum. theol.*, I, 50, 2, 4. Dans Bonaventure, *Ibid.*, *ad Resp.*
4. *Sum. theol.*, I, 50, 2, *ad Resp.*; *De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, *ad Resp.*

C'est dire que l'objection tirée de la mobilité et mutabilité des anges ne saurait être considérée comme décisive. Les modifications dont ils peuvent être les sujets n'affectent en rien leur être même, mais seulement leur intelligence et leur volonté. Il suffit donc, pour en rendre compte, d'admettre que leur intellect et leur volonté peuvent passer de la puissance à l'acte, mais rien ne nous contraint de poser une distinction de matière et de forme au sein de leur essence, qui ne change pas[1]. Et il en est de même en ce qui concerne l'impossibilité de leur activité et passivité simultanées; l'illumination qu'un ange reçoit et celle qu'il transmet supposent un intellect qui soit tantôt en acte et tantôt en puissance; elle ne suppose nullement un être composé de forme et de matière[2]. Reste donc la dernière objection : une substance spirituelle qui serait acte pur se confondrait avec Dieu, il faut donc admettre dans la nature angélique un mélange de puissance et d'acte, c'est-à-dire, en fin de compte, de forme et de matière. Et nous pouvons, en un certain sens, concéder l'argument tout entier. Il est incontestable que, situé immédiatement au-dessous de Dieu, l'ange doit néanmoins s'en distinguer comme le fini de l'infini; son être comporte donc nécessairement une certaine dose de potentialité qui en limite et finit l'actualité. Si donc on prend *puissance* comme synonyme de *matière*, il est impossible de nier que les anges soient en quelque mesure matériels; mais cette assimilation de la puissance à la matière ne s'impose pas et la considération des choses matérielles nous permettra d'en découvrir la raison. Dans toute substance matérielle, en effet, nous pouvons discerner une double composition. En premier lieu, nous les voyons composées de matière et de forme, et c'est par quoi chacune d'elles constitue une nature. Mais si nous considérons cette nature même, ainsi composée de matière et de forme, nous constatons, en outre, qu'elle n'est pas à soi-même son propre être. Envisagée par rapport à l'être qu'elle possède, cette nature est dans la situation où se trouve toute puissance à l'égard de son acte. En d'autres termes encore, abstraction faite de la composition hylémorphique d'un être créé, on peut toujours découvrir en lui la composition de sa nature ou essence et de l'existence que le créateur lui a conférée. Mais ce qui est vrai d'une nature matérielle quelconque est également vrai d'une substance intellectuelle séparée telle que l'ange. Si nous supposons une forme de nature déterminée et qui sub-

1. *De spirit. creat.*, *Ibid.*, ad 3m.
2. *Ibid.*, ad 16.

siste par soi hors de toute matière, cette nature est encore à l'égard de son être dans le rapport de la puissance à l'acte ; elle se trouve donc à une distance infinie de l'être premier qui est Dieu, acte pur et comprenant en soi la plénitude totale de l'être. C'est dire qu'il n'est pas nécessaire d'introduire une matière quelconque dans la nature angélique pour la distinguer de l'essence créatrice ; pure intelligence, forme simple et libre de toute matière, elle n'a cependant qu'une quantité limitée d'être, et cet être même qu'elle possède on doit accorder qu'elle ne l'est pas[1].

La certitude que nous venons d'acquérir touchant l'immatérialité absolue des anges va nous permettre de résoudre le problème si controversé de leur distinction. Les docteurs qui veulent introduire une matière dans les substances angéliques s'y trouvent invités par le désir qu'ils éprouvent d'en rendre intelligible la distinction. C'est en effet la matière seule qui fonde la distinction numérique des êtres à l'intérieur de chaque espèce ; si donc les anges sont des formes pures que ne vient limiter et individuer nulle matière, on ne voit pas comment il sera possible de les distinguer[2]. A quoi nous devons répondre simplement qu'il n'existe pas deux anges de même espèce[3] ; et la raison en est manifeste. Les êtres qui sont de même espèce, mais qui diffèrent numériquement, à titre d'individus distincts compris dans la même espèce, possèdent une forme semblable et des matières différentes. Si donc les anges n'ont pas de matière, il s'ensuit que chacun d'entre eux est spécifiquement distinct de tous les autres, l'individu comme tel constituant ici une espèce à part[4]. Et l'on ne saurait objecter à cette conclusion qu'en rendant impossible la multiplication des natures angéliques individuelles au sein de chaque espèce nous appauvrissons la perfection totale de l'univers. Ce par quoi chaque être est spécifiquement distinct des autres, à savoir la forme, l'emporte évidemment en dignité sur le principe matériel d'individuation qui le situe au sein de l'espèce en le particularisant. La multiplication des espèces ajoute donc plus de noblesse et de perfection à l'ensemble de l'univers que ne fait la multiplication des individus au sein d'une même espèce ; or, l'univers doit avant tout sa perfection aux substances séparées qu'il contient ; substi-

1. *De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, ad *Resp.; Sum. theol.*, I, 50, 2, ad 3m ; *Cont. Gent.*, II, 50, ad *Formae contrariorum*, 51 et 52, *per tot. Quodlib.* IX, qu. IV, art. 1, ad *Resp.*

2. Bonaventure, *Sent.*, II, dis. 3, art. I, qu. 1, ad *Item hoc videtur.*

3. Sur l'accord de Thomas d'Aquin avec Avicenne et son opposition en ce point à la majorité des docteurs, voir Cl. Baeumker, *ouvr. cité*, p. 543.

4. *Sum. theol.*, I, 50, 4, ad *Resp.*

tuer une multiplicité d'espèces différentes à une multitude d'individus de même espèce, ce n'était donc pas diminuer la perfection totale de l'univers, c'était, au contraire, l'accroître et comme la multiplier[1].

Nous sommes donc en présence d'un certain nombre d'anges spécifiquement différents, nombre vraisemblablement énorme et de beaucoup supérieur à celui des choses matérielles, si l'on admet que Dieu a dû produire en plus grande abondance les créatures plus parfaites afin d'assurer une excellence plus haute à l'ensemble de l'univers[2]; nous savons, d'autre part, que les espèces diffèrent entre elles comme les nombres, c'est-à-dire qu'elles représentent des quantités plus ou moins grandes d'être et de perfection; il y a donc lieu de chercher selon quel ordre cette innombrable multitude d'anges s'ordonne et se distribue[3]. Si chaque ange constitue en lui seul une espèce, on doit en effet pouvoir descendre, par une transition continue, du premier ange — *natura Deo propinquissima*[4] — jusqu'au dernier, dont la perfection est contiguë à celle de l'espèce humaine. Mais il est trop évident que notre pensée se perdrait à vouloir suivre une telle multiplicité de degrés, d'autant plus que la connaissance individuelle des anges nous est ici-bas refusée[5]; la seule possibilité qui nous reste est donc d'en tenter une classification générale par ordres et par hiérarchies selon la diversité de leur action. L'action propre des intelligences pures est manifestement l'intelligence même ou, s'il est permis d'employer une telle formule, l'acte d'intelliger. C'est donc par les différences de leur mode propre d'intelligence que les ordres angéliques pourront être distingués.

Envisagée de ce point de vue, la hiérarchie angélique tout entière, prise collectivement, se distingue radicalement de l'ordre humain. Sans doute, l'origine première de la connaissance est la même pour les anges et pour les hommes; dans les deux cas ce sont des illuminations divines qui viennent éclairer les créatures, mais les anges et les hommes perçoivent ces illuminations très différemment. Alors que les hommes, ainsi que nous le verrons plus avant, extraient du sensible l'intelligible qu'il recèle, les anges le perçoivent immédiatement et dans sa pureté intelli-

1. *Cont. Gent.*, II, 93, ad *Id quod est*, et *De Spirit. creat.*, qu. un., art. 8, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 50, 3, ad *Resp.; Cont. Gent.*, I, 92, *per tot.; De Potentia*, qu. VI, art. 6, ad *Resp.* sub fin.
3. Pour le travail de synthèse qui s'est progressivement opéré dans la pensée de Thomas d'Aquin sur ce point, voir J. Durantel, *La notion de la création dans saint Thomas*, Ann. de philosophie chrétienne, avril 1912, p. 19, note 2.
4. *De spirit. creat.*, qu. I, art. 8, ad 2m.
5. *Sum. theol.*, I, 108, 3, ad *Resp.*

gible; par là ils bénéficient d'un mode de connaissance exactement proportionné à la place qu'ils occupent dans l'ensemble de la création, c'est-à-dire intermédiaire entre celui qui appartient à l'homme et celui qui n'appartient qu'à Dieu. L'être angélique, situé immédiatement au-dessous de Dieu, s'en distingue cependant en ceci que l'essence de l'ange n'est pas identique à son existence; cette multiplicité, caractéristique de la créature, se retrouve dans son mode de connaissance. L'intelligence de Dieu se confond avec son essence et son être, parce que, l'être divin étant purement et simplement infini, il comprend en soi la totalité de l'être; mais l'ange étant une essence finie douée par Dieu d'un certain être, sa connaissance ne s'étend pas, en droit, à l'être tout entier[1]. D'autre part, l'ange est une intelligence pure, c'est-à-dire qui n'est point naturellement unie à un corps; elle ne peut donc appréhender le sensible comme tel. Les choses sensibles, en effet, tombent sous les prises du sens comme les choses intelligibles tombent sous les prises de l'intellect. Mais toute substance qui extrait sa connaissance du sensible est naturellement unie à un corps, puisque la connaissance sensitive requiert des sens et par conséquent des organes corporels. Les substances angéliques, séparées de tout corps, ne peuvent donc pas trouver dans le sensible le moyen de leur connaissance[2]. Ainsi la nature même de l'être conféré par Dieu aux anges entraîne un mode de connaissance original. Ce ne peut être rien de semblable à l'abstraction par laquelle l'homme découvre l'intelligible enfoui dans le sensible; ce ne peut être non plus rien de semblable à l'acte par lequel Dieu *est* l'intelligible et, du même coup, l'appréhende; ce ne peut donc être qu'une connaissance acquise au moyen d'espèces, dont la réception illumine l'intelligence, mais aussi d'espèces purement intelligibles, c'est-à-dire proportionnées à un être totalement incorporel. Nous dirons donc, pour satisfaire à ces exigences, que les anges connaissent les choses au moyen d'espèces qui leur sont connaturelles, ou, si l'on préfère, au moyen d'espèces innées[3]. Toutes les essences intelligibles qui préexistaient éternellement en Dieu sous forme d'idées ont procédé de lui au moment de la création selon deux lignes à la fois distinctes et parallèles. D'une part, elles sont venues s'individuer dans les êtres matériels dont elles constituent les formes; d'autre part, elles ont efflué dans les âmes angéliques, leur conférant ainsi la connaissance des choses. On peut donc

1. *Sum. theol.*, I, 54, 2 et 3, ad *Resp.*
2. *Cont. Gent.*, II, 96, ad *Sensibilia enim.*
3. *Sum. theol.*, I. 55, 2, ad *Resp.*

affirmer que l'intellect des anges l'emporte sur notre intellect humain, autant que l'être achevé et doué de sa forme l'emporte sur la matière informe. Et si notre intellect est comparable à la planche nue sur laquelle rien n'est inscrit, celui de l'ange sera comparable au tableau recouvert de sa peinture, ou mieux encore en qui se reflètent les essences lumineuses des choses[1].

Cette possession innée des espèces intelligibles est commune à tous les anges et caractéristique de leur nature; mais tous ne portent pas en eux les mêmes espèces, et nous atteignons ici le fondement de leur distinction. Ce qui constitue la supériorité relative des êtres créés, c'est en effet leur plus ou moins grande proximité et ressemblance par rapport au même premier être qui est Dieu. Or, la plénitude totale que Dieu possède de la connaissance intellectuelle se trouve ramassée pour lui en un seul point, à savoir l'essence divine en laquelle Dieu connaît toutes choses. Cette plénitude intelligible se retrouve dans les intelligences créées, mais selon un mode inférieur et avec une moindre simplicité; les intelligences inférieures à Dieu connaissent donc par des moyens multiples ce que Dieu connaît dans un unique objet, et plus l'intelligence considérée est de nature inférieure, plus aussi les moyens dont elle use doivent être nombreux. D'un mot, la supériorité des anges croît à mesure que diminue le nombre des espèces qui leur sont nécessaires pour appréhender l'universalité des intelligibles[2]. Nous savons d'ailleurs qu'en ce qui concerne les anges chaque individu constitue un degré original de l'être; la simplicité de la connaissance va donc en se dégradant et morcelant continuellement depuis le premier ange jusqu'au dernier; mais on y peut discerner cependant trois degrés principaux. Au premier degré nous trouvons les anges qui connaissent les essences intelligibles en tant qu'elles procèdent du premier principe universel qui est Dieu. Ce mode de connaître appartient en propre à la première hiérarchie qui s'étend immédiatement aux côtés de Dieu et dont on peut dire avec Denys[3] qu'elle séjourne dans les vestibules de la divinité. Au second degré se trouvent les anges qui connaissent les intelligibles en tant que soumis aux causes créées les plus universelles; et ce mode de connaître convient à la deuxième hiérarchie. Au troisième degré, enfin, se rencontrent les anges qui connaissent les intelligibles comme appliqués aux êtres singuliers et dépendant de causes particu-

1. *De Veritate*, qu. VIII, art. 9, ad *Resp.; Sum. theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.* et ad 1m.
2. *De Veritate*, qu. VIII, art. 10, ad *Resp.; Sum. theol.*, I, 55, 3, ad *Resp.*
3. *De coel. hier.*, c. 7.

lières; ces derniers constituent la troisième hiérarchie[1]. Il y a donc généralité et simplicité décroissante dans la répartition de la connaissance angélique; les uns, tournés uniquement vers Dieu, considèrent en lui seul les essences intelligibles; d'autres les considèrent dans les causes universelles de la création, c'est-à-dire déjà dans une pluralité d'objets; d'autres enfin les considèrent dans leur détermination aux effets particuliers, c'est-à-dire dans une multiplicité d'objets égale au nombre des êtres créés[2].

En précisant le mode selon lequel les intelligences séparées appréhendent leur objet, on se trouvera conduit à discerner, au sein de chaque hiérarchie, trois ordres différents. Nous disons en effet que la première hiérarchie considère les essences intelligibles en Dieu même; or, Dieu est la fin de toute créature; les anges de cette hiérarchie considèrent donc, à titre d'objet propre, la fin suprême de l'univers qui est la bonté de Dieu. Ceux d'entre eux qui la découvrent avec le plus de clarté reçoivent le nom de Séraphins, parce qu'ils sont embrasés et comme incendiés d'amour pour cet objet dont ils ont une connaissance très parfaite. Les autres anges de la première hiérarchie contemplent la bonté divine, non plus directement et en elle-même, mais selon sa raison de Providence. On les nomme Chérubins, c'est-à-dire : plénitude de science, parce qu'ils voient d'une vue claire la première vertu opératrice du divin modèle des choses. Immédiatement au-dessous des précédents se trouvent les anges qui considèrent en elle-même la disposition des jugements divins; et comme le trône est le signe de la puissance judiciaire, on leur donne le nom de Trônes. Ce n'est pas, d'ailleurs, que la bonté de Dieu, son essence et la science par laquelle il connaît la disposition des êtres soient en lui trois choses distinctes; elles constituent simplement trois aspects sous lesquels les intelligences finies que sont les anges peuvent envisager sa parfaite simplicité.

La deuxième hiérarchie ne connaît pas les raisons des choses en Dieu même comme en un objet unique, mais dans la pluralité des causes universelles: son objet propre est donc la disposition générale des moyens en vue de la fin. Or, cette universelle disposition des choses suppose l'existence de nombreux ordonnateurs; ce sont les Dominations, dont le nom désigne l'autorité, parce qu'ils prescrivent ce que les autres doivent exécuter. Les directions générales prescrites par ces premiers

1. *Sum. theol.*, I, 108, 1, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 108, 6, ad *Resp.*

anges sont reçues par d'autres qui les multiplient et distribuent selon les divers effets qu'il s'agit de produire. Ces anges portent le nom de Vertus, parce qu'ils confèrent aux causes générales l'énergie nécessaire pour qu'elles demeurent exemptes de défaillance dans l'accomplissement de leurs nombreuses opérations. Cet ordre est donc celui qui préside aux opérations de l'univers entier, et c'est pourquoi nous pouvons raisonnablement lui attribuer en propre le mouvement des corps célestes, causes universelles dont proviennent tous les effets particuliers qui se produisent dans la nature[1]. C'est à ces esprits également que semble appartenir l'exécution des effets divins qui dérogent au cours ordinaire de la nature et qui se trouvent le plus souvent sous la dépendance immédiate des astres. Enfin, l'ordre universel de la Providence, déjà institué dans ses effets, se trouve préservé de toute confusion par les Puissances, destinées à éloigner de lui les influences néfastes qui pourraient le troubler.

Avec cette dernière classe d'anges nous confinons à la troisième hiérarchie qui connaît l'ordre de la divine Providence, non plus en lui-même, ni dans les causes générales, mais en tant qu'il est connaissable dans la multiplicité des causes particulières. Ces anges se trouvent donc immédiatement préposés à l'administration des choses humaines. Certains d'entre eux sont tournés particulièrement vers le bien commun et général des nations ou des cités; on leur donne, en raison de cette prééminence, le nom de Principautés. La distinction des royaumes, la dévolution d'une suprématie temporaire à telle nation plutôt qu'à telle autre, la conduite des princes et des grands relèvent directement de leur ministère. Sous cet ordre très général de biens s'en rencontre un qui intéresse l'individu pris en lui-même, mais qui intéresse au même titre une multitude d'individus; telles sont les vérités de foi qu'il faut croire et le culte divin qu'il faut respecter. Les anges dont ces biens, à la fois généraux et particuliers, constituent l'objet propre, reçoivent le nom d'Archanges. Et ce sont eux également qui portent aux hommes les messages les plus solennels que Dieu leur adresse : tel, l'archange Gabriel vint annoncer l'incarnation du Verbe, fils unique de Dieu, vérité que tous les hommes sont tenus d'accepter. Enfin, nous rencontrons un bien plus particulier encore, celui qui concerne chaque individu pris en lui-même et singulièrement. A cet ordre de biens sont préposés les Anges proprement dits, gardiens des hommes et messagers de Dieu

1. Cf. *Sent.*, IV, 48, 1, 4, 3, ad *Resp.*

pour les annonces de moindre importance[1]; par eux se trouve close la hiérarchie inférieure des intelligences séparées.

Il est aisé d'apercevoir que la disposition précédente respecte la continuité d'un univers où les derniers êtres du degré supérieur touchent les premiers êtres du degré inférieur, comme les animaux les moins parfaits confinent aux plantes. L'ordre supérieur et premier de l'être est celui des personnes divines qui vient se terminer à l'Esprit, c'est-à-dire à l'amour procédant du Père et du Fils. Les Séraphins, que le plus ardent amour unit à Dieu, ont donc une étroite affinité avec la troisième personne de la Trinité. Mais le troisième degré de cette hiérarchie, les Trônes, n'a pas une moindre affinité avec le degré supérieur de la deuxième, les Dominations; ce sont eux, en effet, qui transmettent à la deuxième hiérarchie les illuminations nécessaires à la connaissance et exécution des décrets divins. De même encore l'ordre des Puissances est en étroite affinité avec l'ordre des Principautés, car la distance est minime entre ceux qui rendent possibles les effets particuliers et ceux qui les produisent[2]. L'ordonnance hiérarchique des anges nous met donc en présence d'une série continue de pures intelligences, qu'éclaire, d'une extrémité à l'autre, l'illumination divine. Chaque ange transmet à l'ange immédiatement inférieur la connaissance qu'il reçoit lui-même de plus haut, mais il ne la transmet que particularisée et morcelée selon la capacité de l'intelligence qui le suit. L'ange procède en cela comme nos docteurs qui, percevant les conséquences au sein des principes et d'une vue directe, ne les exposent cependant qu'au moyen de multiples distinctions pour les mettre à la portée de leurs auditeurs[3].

Ainsi viennent se composer en une harmonieuse synthèse les éléments que saint Thomas doit à la tradition philosophique. Il confirme les anges proprement dits dans leur fonction biblique d'annonciateurs et de messagers; s'il refuse de les réduire, ainsi que faisaient les philosophes orientaux, au petit nombre des intelligences séparées qui meuvent et dirigent les sphères célestes, c'est cependant à des anges qu'il assigne encore ces fonctions, et c'est enfin la hiérarchie néo-platonicienne adaptée par le pseudo-Denys que nous retrouvons dans la hiérarchie thomiste des intelligences pures. Mais Thomas d'Aquin rattache étroitement à son système ces conceptions d'origines diverses et les marque fortement de son empreinte. En distribuant les hiérarchies angéliques

1. *Cont. Gent.*, III, 80, ad *Sic ergo altiores intellectus* et *Sum. theol.*, I, 108, 5, ad 4^m.
2. *Sum theol.*, I, 108, 6, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 106, 1, ad *Resp.*, et 3, ad *Resp.*

selon l'obscurcissement progressif de l'illumination intellectuelle, il confère une structure organique toute nouvelle au monde des intelligences séparées, et le principe interne qui le régit est celui-là même que le système thomiste place à l'origine de l'ordre universel. Du même coup le monde angélique se trouve occuper dans la création une situation telle qu'il devient impossible d'en négliger la considération sans que l'univers cesse d'être intelligible. Entre la pure actualité de Dieu et la connaissance rationnelle fondée sur le sensible qui caractérise l'homme, les anges introduisent une infinité de degrés intermédiaires, au long desquels se dégradent parallèlement une intellection de moins en moins simple et un être dont l'actualité se fait de moins en moins pure. Sans doute, la multitude innombrable des anges, créatures finies, ne réussit pas à combler l'intervalle qui sépare Dieu de la création. Mais s'il y a toujours discontinuité dans la possession de l'être, il y a désormais continuité d'ordre : *Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media*. Par les anges, intelligences naturellement pleines d'essences intelligibles, la connaissance descend progressivement de Dieu, source de toute lumière, aux hommes que nous voyons quêter et recueillir l'intelligible multiplié dans le sensible, jusqu'à ce que son rayon vienne enfin s'emprisonner dans la matière sous forme de finalité.

CHAPITRE IX.

L'union de l'âme et du corps.

Quiconque veut connaître dans sa totalité l'univers créé doit manifestement inaugurer sa recherche par l'examen des intelligences pures; mais il est permis d'hésiter sur la voie qu'il convient de suivre pour passer aux degrés inférieurs de l'être. A la vérité, deux ordres différents seraient ici possibles, qui correspondraient tous deux à des principes directeurs de l'ordonnance universelle. L'un consisterait à suivre la hiérarchie des êtres créés, considérés selon leur ordre de perfection décroissante; l'autre consisterait à quitter immédiatement ce point de vue pour envisager l'ordre des fins. Une telle attitude nous serait d'ailleurs conseillée par le récit biblique de la Genèse. L'homme, qui vient prendre rang immédiatement après les anges au point de vue de la perfection, n'apparaît cependant qu'au terme de la création dont il est la véritable fin. C'est pour lui que sont créés les astres incorruptibles, que Dieu divise les eaux par le firmament, découvre la terre noyée sous les eaux et la peuple d'animaux ou de plantes. Rien de plus légitime, par conséquent, que de faire succéder à l'étude des êtres purement spirituels celle des choses corporelles pour conclure à l'examen de l'homme, composé d'esprit et de corps[1]. Mais il est incontestable, d'autre part, qu'un tel ordre nous masquerait pour un temps la hiérarchie véritable des êtres créés, et comme c'est en réalité la fin qui, malgré l'apparence contraire, précède les moyens dont elle constitue la raison d'être, nous aurons tout avantage à considérer dès ce moment la forme immédiatement inférieure à l'ange, c'est-à-dire l'âme humaine.

On ne s'étonnera point sans doute de ce que l'âme, forme subsistante, se trouve frappée cependant de la même imperfection qui caractérisait déjà la substance angélique. Par définition, l'âme est forme dans

1. *Sum. theol.*, I, 65, 1, *proem*

la totalité de son être et ne comporte aucun mélange de matière. Si l'on prétendait y découvrir quelque matière, cette matière ne serait pas l'âme elle-même, mais simplement le premier des objets que l'âme anime[1]. Il n'en est pas moins vrai que l'âme, comme l'ange lui-même, est composée de puissance et d'acte; en elle, aussi bien qu'en toutes les autres créatures, le *quo est* diffère du *quod est*, l'existence est distincte de l'essence. L'âme est donc une forme bien différente de Dieu, acte pur; elle ne possède d'être que ce que sa nature en comporte, conformément à cette loi générale : la quantité d'être que participe chaque créature se mesure à la capacité de l'essence qui le participe[2]. Mais voici une nouvelle détermination qui nous permettra d'établir une distinction entre les âmes et les intelligences séparées elles-mêmes que nous savions être déjà infiniment distantes de Dieu. L'âme humaine, qui n'est ni matière ni corps, est, en revanche, de par la nature de sa propre essence, unissable à un corps. On objectera sans doute que le corps uni à l'âme n'appartient pas à l'essence de l'âme prise en elle-même et que, par conséquent, l'âme humaine, considérée précisément en tant qu'âme, demeure une forme intellectuelle pure de même espèce que l'ange. Mais cette objection prouve simplement que l'on ne discerne pas clairement le nouveau degré d'imperfection qui s'introduit ici dans la hiérarchie des êtres créés. En disant que l'âme humaine est naturellement unissable à un corps, on ne veut pas signifier simplement que, par une rencontre qui ne suppose en sa nature propre aucun fondement, elle peut s'y trouver accidentellement unie : la sociabilité avec le corps est, au contraire, essentielle à l'âme et caractéristique de sa nature. Nous ne sommes donc plus en présence d'une pure intelligence, telle que la substance angélique, mais d'un simple intellect, c'est-à-dire d'un principe d'intellection qui requiert nécessairement un corps pour effectuer son opération propre; et c'est pourquoi l'âme humaine marque, par rapport à l'ange, un degré inférieur d'intellectualité[3]. La vérité de cette conclusion se manifestera pleinement lorsque nous aurons déterminé le mode selon lequel l'âme s'unit au corps pour constituer le composé humain.

Qu'est-ce donc que cette nature corporelle et quel genre d'êtres seront ces êtres composés? Le corps ne doit pas être conçu comme mauvais

1. Cf., au contraire, Bonaventure, *Sent.*, II, dis. 17, art. 1, qu. II, ad *concl.*
2. *Sum. theol.*, I, 75, 5 ad 4m; *De spirit. creat.*, quaest. un. art. 1, ad *Resp.*; *De anima*, qu. un. art. 6, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 75, 7, ad 3m.

en soi; les manichéens ne se sont pas seulement rendus coupables d'une hérésie en considérant la matière comme mauvaise et en lui attribuant un principe créateur distinct de Dieu, ils ont encore commis une erreur philosophique. Car si la matière était mauvaise en soi, elle ne serait rien; et si elle est quelque chose, c'est que, dans la mesure même où elle est, elle n'est pas mauvaise. Comme tout ce qui rentre dans le domaine de la créature, la matière est donc bonne et créée par Dieu[1].

Il y a plus, et non seulement la matière est bonne en soi, mais encore elle est un bien et une source de biens pour toutes les formes qui peuvent s'y trouver unies. Ce serait sortir complètement de la perspective thomiste que de se représenter l'univers matériel comme le résultat de quelque déchéance et l'union de l'âme au corps comme la conséquence d'une chute. Un optimisme radical traverse cette doctrine parce qu'elle interprète un univers créé par pure bonté, dont toutes les parties, dans la mesure même où elles subsistent, sont autant de reflets de la perfection infinie de Dieu. La doctrine d'Origène selon laquelle Dieu n'aurait créé les corps que pour y emprisonner les âmes pécheresses répugne profondément à la pensée de saint Thomas. Le corps n'est pas la prison de l'âme, mais un serviteur et un instrument mis par Dieu à son service; l'union de l'âme et du corps n'est pas un châtiment de l'âme, mais un lien bienfaisant, grâce auquel l'âme humaine atteindra sa complète perfection. Et ce n'est pas là une théorie forgée à dessein pour le cas particulier de l'âme; c'est ce cas, au contraire, qui se trouve nécessairement réglé en fonction de principes métaphysiques dont la portée est universelle : le moins parfait s'ordonne vers le plus parfait comme vers sa fin; il est donc pour lui et non contre lui. Dans l'individu chaque organe existe en vue de sa fonction, comme l'œil pour permettre la vue; chaque organe inférieur existe en vue d'un organe et d'une fonction supérieurs, comme le sens pour l'intelligence et le poumon pour le cœur; l'ensemble de ces organes à son tour n'existe qu'en vue de la perfection du tout, comme la matière en vue de la forme ou le corps pour l'âme, car les parties sont comme la matière du tout. Or, il en est exactement de même si l'on considère la disposition des êtres individuels à l'intérieur de ce tout. Chaque créature existe pour son acte et sa perfection propres; les créatures les moins nobles existent en vue des plus nobles; les individus existent en vue de la perfection de l'univers et l'univers lui-même existe en vue de Dieu. La raison d'être d'une subs-

1. *De potentia*, III, 5; *Sum. theol.*, I, 65, 1; *Cont. Gent.*, II, 6 et 15.

tance ou d'un mode d'existence déterminés n'est donc jamais dans un mal, mais dans un bien; il nous reste à chercher quel bien le corps humain peut apporter à l'âme raisonnable qui l'anime[1].

Puisque c'est dans le bien, qui définit l'essence, et par conséquent dans la forme que résident les raisons suffisantes et les causes finales, c'est dans l'âme même qu'il faut chercher la raison d'être du corps. Si l'âme était une intelligence de même degré de perfection que l'ange, elle serait une forme pure, subsistant et opérant sans le secours d'un instrument extérieur, réalisant pleinement sa propre définition, concentrant enfin dans une unique individualité la perfection totale d'une essence. On pourrait dire encore que chaque ange définit à lui seul d'une manière complète l'un des degrés de participation possibles à la perfection de Dieu. L'âme humaine, au contraire, placée plus bas sur l'échelle des êtres, appartient déjà à cet ordre de formes qui ne possèdent pas assez de perfection pour subsister à l'état séparé: alors que chaque intelligence angélique d'un degré défini subsiste à part, il n'existe et ne peut exister nulle part une forme correspondant au degré de perfection de l'âme humaine et le réalisant pleinement. Or, c'est un principe constant qu'une unité inaccessible s'imite par une multiplicité. Les âmes humaines individuelles, dont la succession sans cesse renouvelée assure la perpétuité de l'espèce, permettent que le degré de perfection qui correspond à l'homme soit continuellement représenté dans l'univers. Mais si la représentation humaine de la perfection divine que requiert l'ordre de la création est ainsi sauvegardée, chaque âme, prise individuellement, n'est que l'incomplète réalisation de son type idéal. En tant qu'elle satisfait à sa propre définition, elle est donc en acte et jouit d'être ce qu'elle doit être; mais en tant qu'elle ne la réalise qu'imparfaitement, elle est en puissance, c'est-à-dire qu'elle n'est pas tout ce qu'elle pourrait être; et même elle est en état de privation, parce qu'elle sent qu'elle devrait être ce qu'elle n'est pas. Une âme humaine, ou une forme corporelle quelconque, est donc une certaine perfection incomplète, mais apte à se compléter et qui en ressent le besoin

1. *Sum. theol.*, I, 47, 2, ad *Resp.*; I, 65, 2, ad *Resp.* Nous sommes ici tout proches du grave problème de l'individuation. Sans l'aborder en lui-même, observons que les nombreuses critiques adressées à saint Thomas sur l'impossibilité de sauver l'individualité dans son système, où l'individuation se fait par la matière, méconnaissent un principe thomiste fondamental : la matière rend possible la multiplicité de certaines formes, mais elle n'est elle-même là qu'en vue de ces formes. La matière est bien le principe passif de l'individuation, mais la forme est le principe actif de l'individualité.

ou en éprouve le désir. C'est pourquoi la forme, travaillée par la privation de ce qui lui manque, est le principe de l'opération des choses naturelles; chaque être, dans la mesure où il est, veut être; il n'agit que pour se maintenir dans l'existence et s'affirmer plus complètement. Or, l'intelligence de l'homme est le rayon le plus atténué qui soit dans l'ordre de la connaissance. La lumière qui l'éclaire est si pauvre et si faible qu'aucun intelligible n'y apparaît; laissée à elle-même ou placée devant un intelligible pur comme celui que lisent aisément les anges, elle resterait vide ou ne discernerait rien. Cette forme incomplète est ainsi radicalement incapable de se compléter de soi-même; elle est en puissance de toute la perfection qui lui manque, mais elle n'a rien dont elle puisse l'en tirer; l'opération qui la compléterait lui demeure donc impossible. La voilà condamnée à la stérilité et à l'inaction, à moins qu'un instrument ne soit mis à son service, incomplet lui aussi sans elle, qu'elle organisera, animera du dedans et qui lui permettra d'entrer en rapport avec un intelligible qui lui soit assimilable. Pour qu'elle prenne conscience de ce qui lui manque et que, stimulée par le sentiment de sa privation, elle se mette en quête de l'intelligible inclus dans le sensible, il faut que l'intelligence humaine soit une âme et qu'elle bénéficie des avantages que lui procurera son union avec le corps; cherchons comment cette union peut s'accomplir.

Il convient de formuler d'abord une condition à laquelle toute solution de ce problème devra satisfaire. L'acte propre d'une âme intelligente est manifestement la connaissance intellectuelle; il s'agira donc de découvrir un mode d'union entre l'âme et le corps qui permette d'attribuer la connaissance intellectuelle, non pas à l'âme seule, mais à l'homme tout entier. Et la légitimité de cette exigence n'est pas douteuse. Chaque être humain constate par expérience intime que c'est lui-même et non pas une partie de lui-même qui connaît. Nous n'avons donc le choix qu'entre deux hypothèses. Ou bien l'homme n'est rien d'autre que son âme intellective, auquel cas il est manifeste par soi que la connaissance intellectuelle appartient à l'homme tout entier; ou bien l'âme n'est qu'une partie de l'homme, et il reste à leur assigner une union suffisamment étroite pour que l'action de l'âme soit attribuable à l'homme[1]. Or, il est impossible de soutenir que l'âme, considérée seule, soit l'homme lui-même. On peut en effet définir chaque chose : ce qui opère les opérations propres de cette chose; ainsi l'homme sera défini

1. *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*

par ce qui opère les opérations propres de l'homme. Or, l'homme n'accomplit pas seulement des opérations intellectuelles, il accomplit encore des opérations sensitives, et ces dernières ne peuvent manifestement s'effectuer sans que des modifications ne se produisent dans un organe corporel. Sa vision, par exemple, suppose une modification de la pupille par l'espèce colorée, et il en est de même pour les autres sens[1]. Si donc sentir est une véritable opération de l'homme, encore que ce n'en soit pas l'opération propre, il est manifeste que l'homme n'est pas son âme seule, mais un certain composé d'âme et de corps[2]. Quelle est la nature de leur union?

On doit éliminer immédiatement l'hypothèse qui ferait de l'âme et du corps un être mixte, dont les vertus participeraient à la fois de la substance spirituelle et de la substance corporelle qui le constituent. Dans un mixte qui mérite véritablement ce nom, les composants ne subsistent plus que virtuellement lorsque la mixture est achevée, car s'ils y subsistaient actuellement ce ne serait pas une mixture, mais une simple confusion. Ainsi on ne retrouve dans le mixte aucun des éléments qui le composent. Or, les substances intellectuelles, n'étant pas composées de matière et de forme, sont simples et par conséquent incorruptibles[3]; elles ne sauraient donc constituer avec le corps un mixte où leur nature propre cesserait d'exister[4].

A l'opposé de cette doctrine, qui confond l'âme avec le corps au point d'en abolir l'essence, nous découvrons celle qui les distingue si radicalement au contraire qu'elle ne laisse plus subsister entre eux qu'un contact extérieur et comme un simple rapport de contiguïté. Telle est la position adoptée par Platon qui veut que l'intellect soit uni au corps à titre de moteur. Mais un tel mode d'union n'est pas suffisant pour que l'action de l'intellect soit attribuable au tout que l'intellect et le corps constituent. L'action du moteur n'est en effet jamais attribuée à la chose mue qu'à titre d'instrument, comme on peut attribuer à la scie l'action du charpentier. Si donc la connaissance intellectuelle est attribuable à Socrate lui-même parce qu'elle est l'action de l'intellect qui meut son corps, il s'ensuit qu'on ne l'attribue à Socrate qu'à titre d'instrument. Or, Socrate serait un instrument corporel, puisqu'il est composé d'âme et de corps; et comme la connaissance intellectuelle ne requiert aucun

1. *Sum. theol.*, I, 75, 3, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*
3. *Cont. Gent.*, II, 55, ad *Omnis enim.*
4. *Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae miscentur.*

instrument corporel, il est légitime de conclure qu'en posant l'âme comme le moteur du corps, nous n'acquérons pas le droit d'attribuer l'activité intellectuelle de l'âme à l'homme tout entier. De plus, il convient de remarquer que l'action d'une partie peut être parfois attribuée au tout, ainsi qu'on attribue à l'homme l'action de l'œil qui voit; mais on n'attribue jamais l'action d'une partie à une autre partie, si ce n'est par accident. Nous ne disons pas, en effet, que la main voit parce que l'œil voit. Si donc Socrate et son intellect sont les deux parties d'un même tout, unies comme la chose mue l'est à son moteur, il s'ensuit que l'action de son intellect n'est pas, à proprement parler, attribuable à Socrate tout entier. Si, d'autre part, Socrate lui-même est un tout, composé de l'union de son intellect avec le reste de ce qui constitue Socrate, sans que son intellect soit uni au corps autrement que comme moteur, il s'ensuit que Socrate n'a qu'une unité et un être accidentels, ce que l'on ne peut légitimement affirmer du composé humain[1].

En réalité, il n'est pas malaisé d'apercevoir que nous nous trouvons ici en présence d'une erreur déjà réfutée. Si Platon ne veut unir l'âme au corps qu'à titre de moteur, c'est parce qu'il ne situe pas l'essence de l'homme dans le composé de l'âme et du corps, mais dans l'âme seule usant du corps comme d'un instrument. C'est pourquoi nous le voyons affirmer que l'âme est dans le corps comme le pilote dans son navire. Poser que l'homme est composé d'une âme et d'un corps reviendrait, du point de vue platonicien, à considérer Pierre comme un composé formé de son humanité et de son vêtement; la vérité étant, au contraire, que Pierre est un homme qui use de son vêtement, comme l'homme est une âme qui se sert de son corps. Mais une telle doctrine est manifestement inacceptable. L'animal et l'homme lui-même sont en effet des êtres sensibles et naturels, c'est-à-dire des composés physiques, en qui se rencontrent une matière et une forme. Il n'en serait évidemment pas ainsi dans l'hypothèse où le corps et ses parties n'appartiendraient pas à l'essence de l'homme et de l'animal, car l'âme prise en elle-même n'est rien de sensible ni de matériel. Si l'on se souvient, en outre, de cette considération déjà proposée que l'âme, à côté d'opérations auxquelles ne participe point le corps, telle que l'intellection pure, en exerce un grand nombre qui lui sont communes avec le corps, telles que les sensations et les passions, on se trouvera nécessairement conduit à maintenir que l'homme n'est pas simplement une âme usant de son

1. *Sum. theol.*, I, 76, 1, *ad Resp.; Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae autem uniuntur.*

corps comme le moteur use de ce qu'il meut, mais le tout véritable qui est le composé de l'âme et du corps[1].

Reste donc comme seul mode possible d'union entre l'âme et le corps celui que propose Aristote lorsqu'il fait du principe intellectif la forme du corps. Il est manifeste, d'ailleurs, que si une telle hypothèse venait à se trouver vérifiée, l'intellection de l'âme serait légitimement attribuable à l'homme, unité substantielle du corps et de l'âme; et l'on ne peut douter qu'il en soit véritablement ainsi. Ce par quoi un être passe de la puissance à l'acte est en effet la forme propre et l'acte de cet être. Or, le corps vivant n'est tel qu'en puissance aussi longtemps que l'âme n'est pas venue l'informer. C'est seulement pendant que son âme le vivifie et l'anime que le corps humain mérite véritablement ce nom; l'œil ou le bras d'un cadavre ne sont pas plus un œil ou un bras véritables que s'ils étaient peints sur une toile ou sculptés dans la pierre[2]. Mais si l'âme est bien ce qui situe le corps dans l'espèce des corps humains, c'est elle qui lui confère en acte l'être qu'il possède; elle en est donc véritablement la forme, ainsi que nous l'avions supposé[3]. Et la même conclusion peut se déduire non plus de la considération du corps humain que l'âme anime et vivifie, mais de la définition de l'espèce humaine prise en elle-même. Lorsqu'on veut en effet découvrir la nature d'un être quelconque, il suffit de déterminer quelle est son opération. Or, l'opération propre de l'homme, pris en tant qu'homme, n'est autre que la connaissance intellectuelle; c'est par elle qu'il surpasse en dignité tous les autres animaux, et c'est pourquoi nous voyons Aristote situer dans cette opération caractéristique de l'être humain la souveraine félicité[4]. C'est donc nécessairement le principe de l'opération intellectuelle qui situe l'homme dans l'espèce où il se trouve; mais l'espèce d'un être est toujours déterminée par sa forme propre; il reste donc que le principe intellectif, c'est-à-dire l'âme humaine, soit la forme propre de l'homme[5].

Certains philosophes cependant se résignent malaisément à cette conclusion qu'ils n'acceptent pas sans répugnance. Il leur semble difficile d'admettre qu'une forme intellectuelle éminente en dignité, telle

1. *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Animal et homo*. *De anima*, qu. I, art. 1, *ad Resp.*

2. *De anima*, ibid.

3. *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Illud quo aliquid.*

4. *Eth.*, X, 7, 1177, a 12.

5. *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*; *Cont. Gent.*, ibid.; *De spirit creat.*, qu. un., art., 2, ad *Resp.*

qu'est l'âme humaine, se trouve immédiatement unie à la matière du corps humain. Pour atténuer ce qu'une pareille disproportion peut avoir de choquant, on introduit alors entre la forme substantielle la plus haute de l'être humain, c'est-à-dire le principe intellectuel lui-même, et la matière première qu'elle informe, une multiplicité de formes intermédiaires. La matière, en tant que soumise à sa première forme, devient donc le sujet prochain de la deuxième forme, et ainsi de suite jusqu'à la dernière. Dans une telle hypothèse le sujet prochain de l'âme raisonnable ne serait pas la matière corporelle pure et simple, mais le corps informé déjà par l'âme sensitive[1]. Cette opinion s'explique aisément lorsqu'on se place au point de vue propre des philosophes platoniciens. Ils partent en effet de ce principe qu'il y a une hiérarchie des genres et des espèces et qu'au sein de cette hiérarchie les degrés supérieurs sont toujours intelligibles en eux-mêmes et indépendamment des degrés inférieurs; ainsi l'homme en général est intelligible par soi et abstraction faite de tel ou tel homme particulier, l'animal est intelligible indépendamment de l'homme, et ainsi de suite. Ces philosophes raisonnent en outre comme s'il existait toujours dans la réalité un être distinct et séparé correspondant à chacune des représentations abstraites que peut former notre intellect. Ainsi, constatant qu'il est possible de considérer les mathématiques abstraction faite du sensible, les platoniciens affirmèrent l'existence d'êtres mathématiques subsistant hors des choses sensibles; de même ils posèrent l'homme en soi au-dessus des êtres humains particuliers et s'élevèrent jusqu'à l'être, à l'un et au bien, qu'ils situèrent au suprême degré des choses. Or, en considérant ainsi les universaux comme des formes séparées, auxquelles participeraient les êtres sensibles, on se trouve nécessairement conduit à dire que Socrate est animal en tant qu'il participe à l'idée de l'animal, homme en tant qu'il participe à l'idée de l'homme; ce qui revient à poser en lui une multiplicité de formes hiérarchisées. Si, au contraire, nous considérons les choses du point de vue de la réalité sensible, qui est celui d'Aristote et de la vraie philosophie, nous verrons qu'il ne saurait en être ainsi. Parmi tous les prédicats qui peuvent être attribués aux choses, il en est un qui leur convient de façon particulièrement

1. Cf. sur ce point M. de Wulf, *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (*Les philosophes belges*). Louvain, 1901. Autant que l'état actuel des textes permet d'en juger, on peut attribuer cette conception à Al. de Hales (*Summa*, p. II, qu. 63, m. 4). La discussion est possible en ce qui concerne Bonaventure (cf. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*. Münster, 1909, p. 53-61).

intime et immédiate, c'est l'être même, et puisque c'est la forme qui confère à la matière son être actuel, il faut nécessairement que la forme dont la matière tient son être lui appartienne immédiatement et avant toute autre chose. Or, ce qui confère l'être substantiel à la matière n'est rien d'autre que la forme substantielle. Les formes accidentelles, en effet, confèrent à la chose qu'elles revêtent un être simplement relatif et accidentel ; elles en font un être blanc ou coloré, mais ce ne sont pas elles qui en font un être. Si donc nous supposons une forme qui ne confère pas à la matière l'être substantiel qu'elle possède, mais qui s'ajoute simplement à une matière déjà existante comme telle en vertu d'une forme précédente, cette deuxième forme ne saurait être considérée comme une véritable forme substantielle. C'est dire que, par définition, il est impossible d'insérer entre la forme substantielle et sa matière une pluralité de formes substantielles intermédiaires[1].

S'il en est ainsi, nous ne devons poser à l'intérieur de chaque individu qu'une seule forme substantielle. A cette seule et unique forme substantielle, qui est la forme humaine, l'homme doit non seulement d'être homme, mais encore d'être animal, vivant, corps, substance et être. Et voici comment on peut se l'expliquer. Tout être qui agit imprime sa propre ressemblance dans la matière sur laquelle il agit ; cette ressemblance est ce que l'on appelle une forme. On peut remarquer, d'autre part, que plus une vertu active et opérative est élevée en dignité, plus aussi le nombre des autres vertus qu'elle synthétise et comprend en soi est considérable. Ajoutons enfin qu'elle ne les contient pas à titre de parties distinctes qui la constitueraient elle-même dans sa dignité propre, mais qu'elle les ramasse, au contraire, dans l'unité de sa propre perfection. Or, lorsqu'un être agit, la forme qu'il induit dans la matière est d'autant plus parfaite qu'il est plus parfait lui-même, et, puisque la forme ressemble à celui qui la produit, une forme plus parfaite doit pouvoir effectuer par une seule opération tout ce que les formes qui lui sont inférieures en dignité effectuent par des opérations diverses, et même davantage. Si, par exemple, la forme du corps inanimé peut conférer à la matière d'être et d'être un corps, la forme de la plante pourra le lui conférer également et elle lui donnera en outre la vie ; que survienne maintenant l'âme raisonnable, elle suffira par elle-même à conférer à la matière l'être, la nature corporelle, la vie et elle lui don-

1. *De anima*, qu. I, art. 9, ad *Resp.; Cont. Gent.*, II, 58, ad *Quæ attribuuntur; Sum theol.*, I, 76, 4, ad *Resp.*

nera en outre la raison. C'est pourquoi, dans l'homme comme dans tous les autres animaux, l'apparition d'une forme plus parfaite entraîne toujours la corruption de la forme précédente, de telle sorte, néanmoins, que la deuxième forme possède tout ce que possédait la première[1]. Nous retrouvons donc au fond de cette thèse une observation que plusieurs fois déjà nous avons faite et que, d'ailleurs, la simple inspection de l'univers suffit à rendre évidente : les formes des choses naturelles ne se distinguent les unes des autres que comme le parfait se distingue du plus parfait. Les espèces et les formes qui les déterminent se différencient selon les quantités d'être plus ou moins considérables qu'elles participent. Il en est des espèces comme des nombres; leur ajouter ou leur retrancher une unité, c'est changer leur espèce. Et mieux encore on peut dire avec Aristote que le végétatif est dans le sensitif et le sensitif dans l'intellect, comme le triangle est dans le tétragone et le tétragone dans le pentagone. Le pentagone contient en effet virtuellement le tétragone, car il a tout ce que le tétragone possède et même davantage; mais il ne l'a pas comme si l'on pouvait discerner séparément en lui ce qui appartient au tétragone de ce qui appartient au pentagone. De même, enfin, l'âme intellective contient virtuellement l'âme sensitive, puisqu'elle a tout ce que l'âme sensitive possède et bien davantage; mais elle ne l'a pas comme s'il était possible de discerner en elle deux âmes différentes[2]. Ainsi, une seule et unique forme substantielle, qui est l'intellect humain, suffit à constituer l'homme dans son être propre en lui conférant à la fois l'être, le corps, la vie, le sens et l'intellection[3].

Les conséquences immédiates de cette conclusion sont de la plus haute importance, et il convient de les signaler dès à présent. Nous apercevons d'abord pourquoi le mot *homme* ne peut signifier proprement ni le corps humain, ni l'âme humaine, mais le composé de l'âme et du corps pris dans sa totalité. Si l'âme est la forme du corps, elle constitue avec lui un composé physique de même nature que tous les autres composés de matière et de forme. Or, en pareil cas, ce n'est pas la forme seule qui constitue l'espèce, mais la forme et la matière qui s'y trouve unie[4]; nous sommes donc fondés à considérer le composé humain comme un seul être à qui la connaissance intellectuelle puisse être légitimement attribuée. Non seulement, d'ailleurs, l'union de l'âme

1. *Sum. theol.*, I, 118, 2, ad 2^m.
2. *De spirit. creat.*, qu. un., art. 3, ad *Resp.*
3. *Qu. de Anima*, qu. un., art. 9, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*

et du corps est si étroite que l'âme compénètre ou enveloppe le corps au point d'être tout entière présente dans chacune de ses parties[1], ce qui va de soi si elle en est véritablement la forme, mais il faut dire, en outre, que l'union de l'âme et du corps est une union substantielle, non une simple union accidentelle. En précisant le sens de cette assertion, nous aboutirons à déterminer la situation exacte que l'âme humaine occupe dans la hiérarchie des êtres créés.

On donne le nom de composition accidentelle à celle qui unit l'accident au sujet qui le supporte ; on nomme composition substantielle celle qui résulte de l'union d'une matière avec la forme qui la revêt[2]. Et le mode d'union qui s'établit entre les êtres considérés diffère profondément selon qu'il s'agit de l'un ou l'autre composé. L'union accidentelle aboutit à greffer l'une sur l'autre deux essences dont la nature propre ne requiert pas qu'elles soient unies. L'union substantielle, au contraire, est celle qui compose deux êtres, incomplets lorsqu'on les considère séparément, en un seul être complet. La matière et la forme, réalités incomplètes si on les considère chacune en elle-même, deviennent une seule substance complète au moment où la forme actue la matière qu'elle revêt. C'est dire que l'homme enferme en soi deux êtres incomplets, une matière qui est le corps, une forme qui est l'âme. La matière première, qui est puissance pure, requiert, pour être véritablement corps et non simple matière, l'actualité que lui conférera son union avec la forme. Mais l'âme n'est pas davantage un être complet, et il ne faut pas hésiter à le dire non seulement de l'âme considérée comme végétative ou comme sensitive, mais de l'âme raisonnable elle-même. Ce qui la situe à la place qu'elle occupe dans la série des formes intellectuelles, c'est qu'il existe en elle une inclination vers le corps ; et cette inclination est à tel point constitutive de son essence que l'âme séparée du corps, comme elle l'est entre la mort de l'homme et sa résurrection, se trouve dans un état qui, pour n'être pas violent, n'est cependant pas conforme à sa nature. L'âme, partie intégrante du composé humain, n'est constituée dans la plénitude de sa perfection naturelle que par son union avec le corps[3].

Avec l'âme humaine nous sommes donc en présence d'une forme intel-

1. *Sum. theol.*, I, 76, 8, ad *Resp; Cont. Gent.*, II, 72; *De spirit. creat.*, qu. un. art. 4, ad *Resp.; De anima* qu. un. art. 10, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, I, 3, 7, ad *Resp.*, I, 40, ad 1m; I, 85, 5, ad 3m; *Cont. Gent.*, II, 54, ad *Tertia* et *Quodlib.*, VII, 3, 7, ad 1m.

3. *Sum. theol.*, I, 75, 7, ad 3m; I, 90, 4, ad *Resp.;* Ia-IIae 4, 5, ad 2m.

lectuelle d'ordre nettement inférieur. Son actualité déficiente et dégradée ne se suffit plus à soi-même; profondément engagée dans la matière, puisque sa définition complète enveloppe la matière qu'elle revêt, nous la trouvons située au dernier degré des créatures intelligentes[1]; elle n'est pas un corps, mais elle n'est pas elle-même sans son corps[2]; d'un mot, elle se trouve aux confins et comme sur la frontière des esprits et des corps[3]. De telles assertions ne présentent un caractère surprenant que pour qui veut envisager l'âme humaine dans sa dignité propre ou par rapport à la matière qu'elle anime, mais le scandale s'évanouit lorsqu'on la situe à sa place exacte dans l'ensemble de la création. La connaissance intellectuelle de l'homme condamnée à quêter l'intelligible dans le sensible n'est que le dernier reflet d'une lumière qui va se perdre dans la matière. L'intellect humain est le dernier de tous les intellects, c'est-à-dire le plus éloigné qui soit de l'intellect divin : *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus*[4].

Mais s'il importe de marquer fortement l'étroite dépendance où l'âme humaine se trouve à l'égard de la matière, il importe également de ne pas l'y engager si profondément qu'elle en perde sa véritable nature. L'âme n'est pas une intelligence; elle demeure cependant un principe d'intellection. Dernière dans l'ordre des intellects, elle est première dans l'ordre des formes matérielles, et c'est pourquoi nous la voyons, forme du corps humain, exercer des opérations auxquelles ce corps ne saurait participer. Si l'on pouvait douter que de tels êtres, à la fois dépendants et indépendants de la matière, puissent naturellement trouver place dans la hiérarchie des êtres créés, une rapide induction suffirait à l'établir. Il est manifeste, en effet, que plus une forme est noble, plus aussi elle domine sa matière corporelle, moins elle y est profondément immergée et plus elle la dépasse enfin par sa vertu et son opération. Ainsi les formes des éléments qui sont les moindres de toutes et les plus voisines de la matière n'exercent aucune opération qui excède les qualités actives et passives, telles que la raréfaction et la condensation et autres du même ordre qui semblent pouvoir se ramener à de simples dispositions de la matière. Au-dessus de ces formes nous rencontrons celles des corps mixtes dont l'opération ne se ramène pas à

1. *Sum. theol.*, I, 76, 5, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 118, 3, ad *Resp.*; Iª-IIªᵉ, 4, 6, ad *Resp*
3. *Sum. theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, I, 79, 2, ad *Resp. De Veritate*, X, 8, ad *Resp.*

celles des qualités élémentaires ; si, par exemple, l'aimant attire le fer, ce n'est pas en raison du chaud ou du froid qui sont en lui, mais parce qu'il participe à la vertu des corps célestes qui le constituent dans son espèce propre. Au-dessus de ces formes nous découvrons les âmes des plantes dont l'opération, supérieure à celle des formes minérales, produit la nourriture et l'accroissement. Viennent ensuite les âmes sensitives que possèdent les animaux, et dont l'opération s'étend jusqu'à un certain degré de connaissance, encore que leur connaissance se limite à la matière et s'accomplisse exclusivement par des organes matériels. Nous parvenons ainsi jusqu'aux âmes humaines qui, l'emportant en noblesse sur toutes les formes précédentes, doivent s'élever au-dessus de la matière par quelque vertu et opération à laquelle ne participe point le corps. Et telle est précisément la vertu qu'on nomme en elles l'intellect[1].

Par là nous vérifions une fois de plus la continuité qui caractérise l'activité créatrice et l'univers qu'elle produit : *si anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta*[2]. La transition que les intelligences séparées établissaient entre Dieu et l'homme, les âmes humaines la ménagent à leur tour entre les intelligences pures et les corps dépourvus d'intelligence. Nous allons donc toujours d'un extrême à l'autre en passant par quelque moyen, et c'est conformément à ce principe directeur de notre recherche que nous allons examiner dans le détail les opérations du composé humain.

1. *Qu. de Anima*, qu. un. art. 1, ad *Resp.; Sum. theol.*, 1, 76, 1, ad *Resp.*
2. *Qu. de Anima*, qu. un. art. 1, ad *Resp.*

CHAPITRE X.

Les puissances de l'âme. — La vie et les sens.

Il n'existe en l'homme qu'une seule forme substantielle et, par conséquent, qu'une seule âme, dont il tient à la fois la raison, le sens, le mouvement et la vie. Cette âme unique manifeste donc une multiplicité de puissances, et nous ne pouvons nous en étonner si nous considérons de nouveau la situation que l'homme occupe dans l'ensemble des êtres créés. Les êtres inférieurs, en effet, sont naturellement incapables d'atteindre une complète perfection, mais ils atteignent un degré médiocre d'excellence au moyen de quelques mouvements. Ceux qui leur sont supérieurs peuvent acquérir une complète perfection au moyen d'un grand nombre de mouvements. Supérieurs encore aux précédents sont les êtres qui atteignent leur complète perfection par un petit nombre de mouvements, le plus haut degré appartenant à ceux qui la possèdent sans exécuter de mouvements pour l'acquérir. C'est ainsi que l'état de santé le plus mauvais de tous appartient aux hommes qui ne peuvent atteindre une santé parfaite, mais qui réussissent à se maintenir dans un état de santé précaire au moyen de quelques remèdes; plus satisfaisant est l'état de ceux qui parviennent à une santé parfaite, mais au moyen de nombreux remèdes; plus satisfaisant encore est l'état de ceux qui l'obtiennent par un petit nombre de remèdes, et tout à fait excellent enfin est l'état de ceux qui se portent toujours bien sans prendre jamais de remèdes. De même nous dirons que les choses inférieures à l'homme peuvent prétendre à quelques perfections particulières; elles exercent donc un petit nombre d'opérations, d'ailleurs fixes et déterminées. L'homme, au contraire, peut acquérir un bien universel et parfait, puisqu'il peut atteindre le Souverain Bien; d'autre part, nous le voyons situé au dernier rang des êtres qui peuvent atteindre la béatitude, puisqu'il constitue la dernière des créatures intellectuelles; il est donc convenable que l'âme humaine acquière son bien propre au moyen d'une mul-

titude d'opérations qui supposent une certaine diversité de puissances. Au-dessus d'elle nous découvririons les anges qui atteignent la béatitude par une moindre diversité de moyens, et Dieu enfin, en qui ne se trouvent aucune puissance ni aucune action hors de son unique et simple essence. Ajoutons qu'une considération très évidente nous conduirait immédiatement à la même conclusion. Puisque l'homme est situé sur la frontière où se rencontrent le monde des esprits et le monde des corps, il faut nécessairement que les puissances des unes et des autres créatures lui appartiennent[1]. Voyons à quels points de vue ces multiples puissances peuvent se distinguer.

Toute puissance, considérée en tant que telle, est ordonnée par rapport à son acte. La raison de toute puissance se tire donc de l'acte à l'égard duquel elle est ordonnée, ce qui revient à constater que les puissances se distinguent comme se distinguent leurs actes. Or, il est manifeste, d'autre part, que les actes se distinguent en raison de leurs divers objets. A un objet qui joue le rôle de principe et de cause motrice correspond nécessairement une puissance passive qui en subit l'action; c'est ainsi que la couleur, en tant qu'elle meut la vue, est le principe de la vision. A un objet qui joue le rôle de terme et de fin correspond nécessairement une puissance active; c'est ainsi que la perfection de la taille, qui est la fin de l'accroissement, constitue le terme de la faculté de croissance que possèdent les êtres vivants[2]. Nous arriverons à la même conclusion si nous considérons les actions d'échauffer et de refroidir. Ces deux actions se distinguent bien en effet en ce que le principe de l'une est le chaud, alors que le principe de l'autre est le froid; mais elles se distinguent avant tout par les fins vers lesquelles elles tendent. Car l'agent n'agissant qu'afin d'induire sa ressemblance dans un autre être, c'est pour produire de la chaleur et du froid que le chaud et le froid agissent. Ainsi, les actions et les puissances dont elles découlent se distinguent bien selon leurs objets[3].

Appliquons cette conclusion à la distinction des puissances de l'âme; nous constaterons qu'elles se hiérarchisent selon un certain ordre, car c'est toujours en ordre que le multiple sort de l'un : *ordine quodam ab uno in multitudinem proceditur*[4] et que cette hiérarchie de puissances de l'âme se fonde sur le degré d'universalité de leurs objets. Plus une

1. *Cont. Gent.*, II, 72, ad *Non est autem* et *Sum. theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
3. *De anima*, qu. un. art. 13, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, I, 77, 4, ad *Resp.*

puissance est élevée en dignité, plus aussi l'objet auquel elle correspond est universel. Au plus bas degré se rencontre une puissance de l'âme dont le seul objet est le corps auquel elle est unie; c'est elle qu'on désigne par le nom de végétative, car l'âme dite végétative n'agit que sur son propre corps. Un autre genre de puissances de l'âme correspond à un objet plus universel, à savoir la totalité des corps sensibles et non plus seulement le corps sensible auquel l'âme est unie; elles appartiennent à l'âme dite sensitive. Au-dessus d'elles nous rencontrons une puissance de l'âme dont l'objet est plus universel encore, à savoir, non plus simplement les corps sensibles en général, mais tout l'être pris dans son universalité; c'est l'âme dite intellective[1].

Il est manifeste, d'autre part, qu'à ces différences entre les objets de l'âme correspondent des différences dans le mode de ses opérations. L'action de l'âme est d'autant plus transcendante à l'égard des opérations de la nature corporelle que son objet croît en universalité, et, de ce point de vue encore, nous discernons en elle trois degrés. L'action de l'âme transcende d'abord l'action de la nature considérée comme opérant dans les choses inanimées. L'action propre de l'âme est en effet la vie; or, on appelle vivant ce qui se meut soi-même à son opération; l'âme est donc un principe d'action intrinsèque, alors que tous les corps inanimés reçoivent, au contraire, leur mouvement d'un principe extérieur. Les puissances végétatives de l'âme, bien qu'elles ne s'exercent que sur le corps auquel elle est immédiatement unie, la situent donc à un degré d'être nettement supérieur à celui de la nature purement corporelle. Il convient néanmoins de reconnaître que si le mode selon lequel l'âme accomplit les opérations végétatives ne se ramène pas au mode selon lequel agissent les corps, ces opérations elles-mêmes sont identiques dans l'un et l'autre cas. Les choses inanimées reçoivent d'un principe extrinsèque l'acte que les êtres animés reçoivent de leur âme; il y a donc place, au-dessus des actions végétatives de l'âme, pour des actions d'un ordre plus élevé qui dépassent celles qu'accomplissent les formes naturelles à la fois au point de vue de ce qu'elles opèrent et du mode selon lequel elles l'opèrent. Ces opérations se fondent toutes sur le fait que l'âme est naturellement apte à recevoir en soi toutes choses selon un mode d'être immatériel.

Nous aurons à constater, en effet, que l'âme, en tant qu'elle est douée de sens et d'intellect, est en quelque sorte l'universalité de l'être. Mais

1. *Sum. theol.*, I, 78, 1, ad *Resp.*

si toutes choses peuvent être en elles sous un mode d'être immatériel, il y a des degrés d'immatérialité dans le mode selon lequel elles y pénètrent. Au premier degré, les choses sont dans l'âme, dépouillées, certes, de leur matière propre, mais cependant selon leur être particulier et avec les conditions d'individualité qu'elles tiennent de la matière ; à ce degré correspond le sens en qui pénètrent les espèces engendrées par les choses individuelles et qui, s'il les reçoit dépouillées de matière, les reçoit néanmoins dans un organe corporel. Le degré supérieur et très parfait de l'immatérialité appartient à l'intellect qui reçoit, sans organe corporel, des espèces totalement dépouillées de matière et des conditions d'individualité qu'elle entraîne[1]. L'âme accomplit donc, de l'intérieur, des opérations d'ordre naturel dans le corps auquel elle est unie; elle exerce encore des opérations d'ordre sensible et déjà immatérielles au moyen d'un organe corporel; elle accomplit enfin, sans organe corporel, des opérations de l'ordre intelligible. Ainsi se hiérarchise en elle la multiplicité de ses actions et des puissances qui leur correspondent. Nous les avons considérées dans leur ordre; il nous reste à les considérer en elles-mêmes. Et puisqu'ici l'ordre de génération est inverse de l'ordre de perfection[2], nous examinerons d'abord la moins parfaite de toutes : la puissance végétative.

L'objet de la puissance végétative est, ainsi que nous l'avons indiqué, le corps considéré comme recevant la vie de l'âme qui en est la forme. Or, la nature du corps requiert que l'âme exerce en lui une triple opération à laquelle correspond une triple subdivision de la puissance végétative. Par la première de ces opérations le corps reçoit l'être que l'âme lui confère, et c'est à quoi s'emploie la puissance générative. Nous constatons, d'autre part, que les choses naturelles inanimées reçoivent simultanément leur être spécifique et la grandeur ou quantité qui leur est due. Mais il ne saurait en aller ainsi chez les êtres doués de vie. Engendrés qu'ils sont d'une semence, ils ne peuvent avoir au début de leur existence qu'un être imparfait sous le rapport de la quantité. Il faut donc nécessairement qu'en outre de la puissance générative se rencontre en eux une puissance augmentative par laquelle ils se trouvent conduits jusqu'à la taille qu'ils doivent naturellement posséder. Cet accroissement d'être ne serait pas possible, d'autre part, si quelque chose ne se convertissait en la substance de l'être qui doit aug-

1. *De anima*, qu. un. art. 13, ad *Resp.*; *Sum. theol.*, I, 78, 1, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 77, 4, ad *Resp.*; *De anima*, qu. un. art. 13, ad 10m.

menter et ne venait par là même s'y ajouter[1]. Cette transformation est l'œuvre de la chaleur qui élabore et digère tous les apports extérieurs. La conservation de l'individu requiert donc une vertu nutritive qui lui restitue continuellement ce qu'il a perdu, lui confère ce qui lui manque pour atteindre la perfection de sa taille et ce dont il a besoin pour engendrer la semence nécessaire à sa reproduction[2]. Ainsi la puissance végétative suppose elle-même une puissance générative qui confère l'être, une puissance augmentative qui lui confère la taille due et une puissance nutritive qui le conserve dans l'existence et dans la quantité qui lui convient. Nous devons, d'ailleurs, ici encore, introduire un ordre hiérarchique entre ces diverses puissances. La nutritive et l'augmentative produisent leur effet dans l'être même en qui elles se trouvent; c'est précisément le corps uni à l'âme que cette âme accroît et conserve. La puissance générative, au contraire, ne produit pas son effet dans son propre corps, mais dans un autre, puisque rien ne peut s'engendrer soi-même. Cette puissance est donc plus proche que les deux autres de la dignité de l'âme sensitive dont l'opération s'exerce sur des objets extérieurs, encore que les opérations de l'âme sensitive présentent un caractère d'excellence supérieure et de plus haute universalité. Par là nous vérifions une fois de plus le principe posé par Denys[3] que le plus haut degré de l'ordre inférieur touche au plus bas degré de l'ordre supérieur. La puissance nutritive est subordonnée à l'augmentative, l'augmentative elle-même l'est à la générative[4], par où nous atteignons presque à la sensitive qui libérera définitivement l'individu de l'asservissement à son mode d'être particulier.

La puissance sensitive de l'âme constitue la forme de connaissance la plus dégradée qui se puisse rencontrer au sein de l'ordre universel. Considérée sous sa forme complète, et telle qu'elle doit être pour suffire à l'existence de l'animal, la connaissance sensitive requiert cinq opérations dont certaines supposent elles-mêmes une multiplicité d'opérations hiérarchisées. La plus simple de toutes relève du *sens propre*, qui est premier dans l'ordre des puissances sensitives et correspond à une modification immédiate de l'âme par les réalités sensibles. Mais le sens propre se subdivise à son tour en puissances distinctes selon la diversité des impressions sensibles qu'il est apte à recevoir. Les sen-

1. *De anima*, qu. un., art. 13, ad 15m.
2. *De Div. Nom.*, c. 7.
3. *De anima*, qu. un. art. 13, ad 15m.
4. *Sum. theol.*, I, 78, 2, ad *Resp*.

sibles agissent en effet sur le sens propre par les espèces qu'ils y impriment; et, sans doute, contrairement à ce que l'on imagine en général, ces espèces ne sont pas accueillies dans le sens sous une forme matérielle, — sans quoi le sens deviendrait le sensible lui-même, l'œil deviendrait couleur et l'oreille deviendrait son, — mais il n'en est pas moins vrai que certains ordres de sensation s'accompagnent de modifications organiques très accentuées chez l'animal qui les éprouve. Partons donc de ce principe que les sens reçoivent les espèces sensibles dépouillées de matière et classons-les selon l'immatérialité croissante des modifications qu'ils subissent.

Nous rencontrons d'abord certains sensibles dont les espèces, bien que reçues immatériellement dans le sens, modifient matériellement l'animal qui les éprouve. De cet ordre sont les qualités qui président aux transmutations des choses matérielles elles-mêmes, à savoir le chaud, le froid, le sec, l'humide et autres du même genre. Puis donc que les sensibles de cet ordre produisent en nous des impressions matérielles et que toute impression matérielle se fait par contact, il faut nécessairement que de tels sensibles nous touchent pour que nous les percevions; c'est pourquoi la puissance sensitive qui les appréhende se nomme le toucher. Il existe, d'autre part, tout un ordre de sensibles dont l'impression ne nous modifie pas matériellement par elle-même, mais s'accompagne cependant d'une modification matérielle accessoire. Tantôt cette modification annexe affecte à la fois le sensible et l'organe sensoriel; tel est le cas du goût. Bien qu'en effet la saveur ne modifie pas l'organe qui la perçoit au point de le rendre lui-même doux ou amer, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut être perçue sans que l'objet savoureux et l'organe du goût lui-même ne se modifient en quelque façon. Il semble notamment que l'humectation de la langue et de l'objet soit nécessaire à cet effet. Rien de semblable ici à l'action de la chaleur qui rend chaude la partie du corps sur laquelle elle agit; nous sommes simplement en présence d'une transmutation matérielle qui conditionne la perception sensible, mais ne la constitue pas. Il arrive d'autres fois que la transmutation matérielle associée à la sensation n'affecte que la qualité sensible elle-même. Elle peut consister alors en une sorte d'altération ou de décomposition du sensible, comme il s'en produit lorsque les corps dégagent des odeurs, ou bien se ramener à un simple mouvement local, ainsi qu'il arrive lorsque nous percevons des sons. L'ouïe et l'odorat ne supposent donc aucune modification matérielle de l'organe sensoriel; ils perçoivent à distance et à travers le milieu extérieur les

modifications matérielles dont le sensible est affecté. Nous arrivons enfin à une dernière classe de sensibles qui agissent sur le sens, bien qu'aucune modification corporelle n'accompagne leur action : telles sont la couleur et la lumière. Le processus selon lequel de telles espèces émanent de l'objet pour agir sur le sujet reste de nature totalement spirituelle[1], et nous atteignons, avec le plus noble et le plus universel de tous les sens, une opération très analogue aux opérations intellectuelles proprement dites. Aussi les comparaisons sont-elles fréquentes entre la connaissance intellectuelle et la vue, entre l'œil de l'âme et l'œil du corps[2]. Telle est la hiérarchie des cinq puissances sensitives externes, auxquelles viennent se superposer les quatre puissances sensitives internes, dont le rôle et la raison d'être se laissent aisément découvrir[3].

S'il est exact, en effet, que la nature ne fait rien en vain et ne multiplie pas les êtres sans nécessité, il n'est pas moins exact qu'elle ne leur refuse jamais le nécessaire. L'âme sensitive doit donc exercer autant d'opérations qu'il est requis pour qu'un animal parfait puisse vivre. Il est évident, d'autre part, que toutes celles de ces opérations qui ne peuvent pas se ramener à un même principe supposent l'existence dans l'âme d'autant de puissances différentes qui leur correspondent : ce que l'on nomme une puissance de l'âme n'est rien d'autre, en effet, que le principe prochain d'une opération de l'âme. Ces principes étant admis, nous devons considérer que le sens propre ne se suffit pas à soi-même. Le sens propre juge du sensible propre et le discerne de tous les autres sensibles qui tombent sous son appréhension; il discerne, par exemple, le blanc du noir ou du vert, et à ce point de vue il se suffit à soi-même; mais il ne peut pas discerner la couleur blanche d'une saveur douce. La vue peut distinguer entre une couleur et toutes les autres couleurs parce qu'elle les connaît toutes; elle ne peut pas distinguer entre une couleur et une saveur parce qu'elle ne connaît pas les saveurs et que, pour discerner entre des réalités sensibles, il faut d'abord les connaître. Nous poserons donc nécessairement un *sens commun*, auquel seront déférées, comme à leur terme commun, toutes les appréhensions des sens, afin qu'il en juge et les discerne les unes des autres. Ajoutons qu'il percevra, outre les sensibles dont les espèces leur seront transmises, les opérations sensitives elles-mêmes. Il est

1. *De anima*, qu. un. art. 13, ad *Resp*.
2. *Sum. theol.*, I, 67, 1, ad *Resp.*; *Sent.*, II, dist. 13, qu. 1, art. 2.
3. Avicenne en distingue cinq. Cf. I, 78, 4, ad *Resp*. sub fin.

manifeste, en effet, que nous nous voyons voir. Or, une telle connaissance ne peut appartenir au sens propre, qui ne connaît rien, hormis la forme sensible dont il est affecté; mais la modification que cette forme lui imprime ayant déterminé la vision, la sensation visuelle imprime à son tour une autre modification dans le sens commun, qui perçoit alors la vision elle-même[1].

Si nous considérons, d'autre part, les conditions que doit remplir un animal pour vivre d'une vie animale parfaite, nous accorderons qu'il ne lui suffit pas d'appréhender les sensibles lorsqu'ils lui sont présents; l'être vivant doit pouvoir encore se les représenter alors même qu'ils sont absents. Comme en effet les mouvements et les actions de l'animal sont déterminés par les objets qu'il appréhende, il ne se mettrait jamais en mouvement pour se procurer ce dont il a besoin s'il ne pouvait se représenter ces mêmes objets en leur absence. L'âme sensitive de l'animal doit donc être capable, non seulement de recevoir les espèces sensibles, mais encore de les retenir en soi et de les conserver. Or, il est aisé de constater que, dans les corps, ce ne sont pas les mêmes principes qui reçoivent et qui conservent; ce qui est humide reçoit bien et conserve mal; ce qui est sec, au contraire, reçoit mal, mais conserve bien ce qu'il a reçu. Puis donc que la puissance sensitive de l'âme est l'acte d'un organe corporel, il faut nécessairement poser en elle deux puissances différentes, dont l'une reçoive les espèces sensibles, alors que l'autre les conserve. Cette puissance conservatrice reçoit indifféremment les noms de *fantaisie* ou d'*imagination*.

La connaissance sensible, dont l'être vivant doit être muni, requiert en troisième lieu le discernement de certaines propriétés des choses que le sens, laissé à lui-même, ne saurait appréhender. Tous les sensibles que l'animal perçoit ne présentent pas un égal intérêt au point de vue de sa conservation; les uns lui sont utiles, les autres lui sont nuisibles. L'homme, qui peut comparer ses connaissances particulières entre elles et raisonner à leur occasion, parvient à distinguer l'utile du nuisible au moyen de ce que l'on nomme sa *raison particulière* ou encore sa *cogitative*. Mais l'animal dépourvu de raison doit appréhender immédiatement dans les objets ce qu'ils contiennent d'utile ou de nuisible, encore que ce ne soient point là des qualités sensibles proprement dites. Il lui faut donc nécessairement une nouvelle puissance sensitive; c'est par elle que la brebis sait qu'il faut fuir lorsqu'elle voit le loup,

1. *Sum. theol.*, I, 78, 4, ad 2m.

c'est elle encore qui avertit l'oiseau de recueillir le brin de paille; et ni la brebis ne fuit le loup, ni l'oiseau ne glane la paille, parce que la forme et la couleur de ces objets leur plaisent ou leur déplaisent, mais parce qu'ils les perçoivent directement comme opposés ou accordés à leur nature. Cette nouvelle puissance reçoit le nom d'*estimative* et c'est elle qui rend immédiatement possible la quatrième puissance sensitive interne : la *mémoire*.

L'être vivant a, en effet, besoin de pouvoir rappeler à sa considération actuelle les espèces précédemment appréhendées par le sens et intérieurement conservées par l'imagination. Or, et quoi qu'il puisse nous en sembler au premier abord, l'imagination elle-même ne suffit pas toujours à cette fin. La fantaisie est, en quelque sorte, le trésor où se conservent les formes appréhendées par les sens; mais nous venons de constater que le sens propre ne réussissait pas à appréhender tous les aspects du sensible; l'utile et le nuisible, pris en tant que tels, lui échappent; une nouvelle puissance est donc nécessaire pour en conserver les espèces[1]. D'ailleurs, on doit concéder que des mouvements divers supposent des principes moteurs divers, c'est-à-dire des puissances diverses, qui les déterminent. Or, dans l'imagination le mouvement va des choses à l'âme; ce sont les objets qui impriment leurs espèces dans le sens propre, puis dans le sens commun, pour que la fantaisie les conserve. Il n'en est pas de même en ce qui concerne la mémoire; le mouvement part alors de l'âme pour se terminer aux espèces qu'elle évoque. Chez les animaux, c'est le souvenir de l'utile ou du nuisible qui fait surgir la représentation des objets précédemment perçus; nous sommes alors en présence d'une restitution spontanée des espèces sensibles qui relève de la mémoire proprement dite. Chez l'homme, au contraire, un effort de recherche est nécessaire pour que les espèces conservées par l'imagination redeviennent l'objet d'une considération actuelle; et nous sommes alors en présence, non plus de la simple mémoire, mais de ce que l'on nomme la *réminiscence*. Ajoutons que, dans l'un et l'autre cas, les objets nous sont représentés avec le caractère du passé, autre qualité que le sens propre, laissé en lui-même, ne réussirait pas à atteindre[2].

On voit en même temps que l'examen des puissances sensitives de l'âme les plus hautes nous conduit au seuil de l'activité intellectuelle.

1. *Sum. theol.*, I, 78, 4, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, ibid.; *De anima*, qu. un. art. 13, ad *Resp.* L'opuscule *De potentiis animae*, que l'on a regretté de ne pas voir utilisé ici, n'est pas authentique.

A l'estimative, par laquelle les animaux appréhendent le nuisible et l'utile, correspond chez l'homme la raison particulière ou intellect passif[1], comme à la mémoire animale correspond chez l'homme la réminiscence. Cependant, nous n'avons pas encore abordé l'intellect proprement dit. L'intellect passif demeure une puissance de l'ordre sensible parce qu'il ne recueille que des connaissances particulières, alors que l'intellect est caractérisé par la faculté d'appréhender l'universel. De même la réminiscence diffère de la résurrection spontanée des souvenirs qui spécifie la mémoire animale; elle suppose une sorte de dialectique syllogistique, par laquelle nous allons d'un souvenir à l'autre, jusqu'à ce que nous parvenions au souvenir cherché; mais cette enquête ne porte que sur des représentations particulières et, là encore, l'universalité requise, pour qu'il y ait connaissance intellectuelle, fait complètement défaut[2]. On peut donc affirmer que les puissances sensitives de l'âme sont exactement de même nature chez les animaux et chez l'homme, si du moins on considère exclusivement en elles ce qu'elles ont de proprement sensitif; la dignité particulière qu'elles possèdent chez l'homme leur vient de l'intellect auquel elles confinent, par rapport auquel leurs opérations s'ordonnent et dont l'éminente dignité semble alors refluer sur leurs propres opérations[3]. Nous allons donc franchir un pas décisif en nous élevant des puissances sensitives aux puissances intellectuelles de l'âme.

1. *Cont. gent.*, II, 73, ad *Si autem dicatur*.
2. *Sum. theol.*, ibid.; ad *Considerandum est autem*.
3. *Ibid.*, ad 5m.

CHAPITRE XI.

L'intellect et la connaissance rationnelle.

L'intellect est la puissance qui constitue l'âme humaine dans son degré propre de perfection; et cependant l'âme humaine n'est pas, à proprement parler, un intellect. L'ange, dont toute la vertu se ramène à la puissance intellectuelle et à la volonté qui en découle, est un pur intellect; c'est pourquoi on lui donne encore le nom d'intelligence. L'âme humaine, au contraire, exerçant en outre des opérations végétatives et sensitives, ne saurait être convenablement désignée par un tel nom. Nous dirons donc simplement que l'intellect est une des puissances de l'âme humaine[1]. Voyons quelle en est la structure et quelles en sont les principales opérations.

Considéré sous son aspect le plus humble, l'intellect humain nous apparaît comme une puissance passive. Le verbe *pâtir* peut recevoir, en effet, trois sens différents. En un premier sens, qui est d'ailleurs le sens propre, il signifie qu'une chose se trouve privée de ce qui convient à son essence ou de ce qui constitue l'objet de son inclination naturelle; tels l'eau qui perd sa température froide lorsque le feu l'échauffe, l'homme qui tombe malade et devient triste. En un second sens, moins rigoureusement propre, ce verbe signifie qu'un être se dépouille de quelque chose, que cette chose, d'ailleurs, lui convienne ou ne lui convienne pas. De ce point de vue, retrouver sa santé est une passion aussi bien que tomber malade, se réjouir aussi bien que s'attrister. En un troisième sens enfin, qui est le plus général de tous, le verbe pâtir ne signifie pas qu'un être perde quelque chose ou se dépouille d'une qualité pour en acquérir une autre, mais simplement que ce qui était en puissance reçoit ce à l'égard de quoi il était en puissance. De ce point de vue, tout ce qui passe de la puissance à l'acte peut être consi-

1. *Sum. theol.*, I, 79, 1, ad 3^m; *De Veritate*, 17, 1, ad *Resp.*

déré comme passif, encore qu'une telle passivité soit une source de richesse et non une cause d'appauvrissement. C'est en ce dernier sens que notre intellect est passif, et la raison de cette passivité peut immédiatement se déduire du degré relativement inférieur où l'homme se trouve situé dans la hiérarchie de l'être.

L'intellect, en effet, est en puissance ou en acte, selon le rapport qu'il soutient avec l'être universel. En examinant ce que peut être ce rapport nous rencontrons, au suprême degré, un intellect dont le rapport à l'être universel consiste en ce qu'il est l'acte de l'être pris dans sa totalité. On a reconnu l'intellect divin, c'est-à-dire l'essence divine elle-même, en qui tout l'être préexiste originellement et virtuellement comme en sa première cause. C'est parce qu'il est actuellement la totalité de l'être que l'intellect divin n'est rien en puissance, mais qu'il est, au contraire, l'acte pur. Il n'en est pas de même en ce qui concerne les intellects créés. Pour qu'un tel intellect fût l'acte de l'être universel pris dans sa totalité, il faudrait qu'il fût un être infini, ce qui est contradictoire avec la condition d'être créé. L'intellect créé n'est donc pas, par le seul fait de son existence, l'acte de tous les intelligibles; être fini et participé, il est en puissance à l'égard de toute la réalité intelligible qu'il n'est pas lui-même. La passivité intellectuelle est donc une conséquence immédiate de la limitation de l'être. Or, le rapport qui unit la puissance à l'acte peut se présenter sous un double aspect. Il y a, en effet, un certain ordre de potentialité où la puissance ne se trouve jamais privée de son acte; c'est ce qu'il nous est donné de constater en ce qui concerne la matière des corps célestes. Mais il existe encore un ordre de potentialité où la puissance, parfois privée de son acte, doit passer à l'acte pour le posséder : telle la matière des êtres corruptibles. On aperçoit immédiatement que l'intellect angélique est caractérisé par le premier des deux degrés de potentialité que nous venons de définir; sa proximité à l'égard du premier intellect, qui est acte pur, fait qu'il possède toujours en acte ses espèces intelligibles. L'intellect humain, au contraire, qui vient le dernier dans l'ordre des intellects et qui est aussi éloigné que possible de l'intellect divin, se trouve en puissance à l'égard des intelligibles, non seulement en ce sens qu'il est passif à leur égard lorsqu'il les reçoit, mais encore en ce sens qu'il en est naturellement dépourvu. C'est pourquoi Aristote nous dit que, primitivement, l'âme est comme une table rase sur laquelle rien n'est écrit. La nécessité de poser une certaine passivité à l'origine de notre connaissance intellec-

tuelle trouve donc son fondement dans l'extrême imperfection de notre intellect[1].

On doit reconnaître, d'autre part, que la nécessité d'admettre une puissance active ne s'impose pas moins impérieusement à qui veut rendre compte de la connaissance humaine. Puisque en effet l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, il faut nécessairement que les intelligibles meuvent cet intellect pour qu'une connaissance humaine soit possible. Mais il est évident que pour mouvoir il faut être. Or, il n'y aurait pas d'intelligible proprement dit dans un univers où ne se rencontreraient que des intellects uniquement passifs. L'intelligible, en effet, n'est pas tel qu'on puisse le rencontrer, à titre de réalité subsistante, au sein de la nature. Aristote a démontré contre Platon que les formes des choses naturelles ne subsistent pas sans matière; or, des formes qui se trouvent dans une matière ne sont évidemment pas intelligibles par elles-mêmes, puisque c'est l'immatérialité qui confère l'intelligibilité; il faut donc nécessairement que les natures, c'est-à-dire les formes que notre intellect connaît dans les choses sensibles, soient rendues intelligibles en acte. Mais seul un être en acte peut ramener ce qui est en puissance de la puissance à l'acte. Il faut donc nécessairement attribuer à l'intellect une vertu active qui rende intelligible en acte l'intelligible que la réalité sensible contient en puissance: et c'est à cette vertu que l'on donne le nom d'intellect agent ou actif[2]. On aperçoit d'ailleurs aisément que ce fait commande l'édifice entier de la connaissance humaine. Puisque les choses sensibles sont douées d'une existence actuelle en dehors de notre âme, il est inutile de poser un sens agent; c'est pourquoi la puissance sensitive de notre âme est tout entière passive[3]. Puisque, au contraire, nous refusons la doctrine platonicienne des idées considérées comme réalités subsistantes dans la nature des choses, il nous faut un intellect agent pour dégager l'intelligible enseveli dans le sensible. Puisqu'il existe enfin des substances immatérielles actuellement intelligibles, telles que les anges ou Dieu, il faudra reconnaître que notre intellect est incapable d'appréhender en elles-mêmes de telles réalités, mais qu'il doit se résigner à en acquérir quelque connaissance en abstrayant l'intelligible du matériel et du sensible[4].

1. *Sum. theol.*, I, 79, 2, ad *Resp.; Cont. Gent.*, II, 59, ad *Per demonstrationem.*
2. *De anima*, qu. un. art. 4, ad *Resp.; Sum. theol.*, I, 79, 3, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 79, 3, ad 1m.
4. *De anima*, ibid. Nous réserverons avec saint Thomas le nom d'intellect *passif* à la

L'intellect agent dont nous venons d'établir la nécessité est-il une puissance de l'âme ou un pouvoir supérieur à l'âme, extrinsèque à son essence et qui lui conférerait du dehors la faculté de connaître? On peut s'expliquer que certains philosophes s'en soient tenus à cette dernière solution. Il est manifeste que l'on doit poser au-dessus de l'âme raisonnable un intellect supérieur dont elle tienne sa faculté de connaître. Ce qui est participé, mobile et imparfait présuppose toujours quelque être qui soit tel par essence, immobile et parfait. Or, l'âme humaine n'est un principe intellectif que par participation : on peut s'en apercevoir à ce signe qu'elle n'est pas totalement, mais partiellement intelligente; ou encore à ce qu'elle s'élève à la vérité par un mouvement discursif, non par une directe et simple intuition. L'âme requiert donc un intellect d'ordre supérieur qui lui confère son pouvoir d'intellection : c'est pourquoi certains philosophes assimilent à cet intellect l'inlect agent, dont ils font une substance séparée et qui rendrait intelligible, en les illuminant, les phantasmes d'origine sensible qu'impriment en nous les choses[1]. Mais alors même que nous accorderions l'existence de cet intellect agent séparé, il nous faudrait encore poser dans l'âme même de l'homme une puissance participée de cet intellect supérieur et capable de rendre actuellement intelligibles les espèces sensibles. Toutes les fois, en effet, que des principes universels exercent leur action, on découvre des principes particuliers d'activité qui leur sont subordonnés et qui président aux opérations propres de chaque être. Ainsi la vertu active des corps célestes qui s'étend à l'univers entier n'empêche pas que les corps inférieurs soient doués de vertus propres régissant des opérations déterminées. C'est ce qu'il est particulièrement aisé de constater chez les animaux parfaits. On trouve, en effet, des animaux d'ordre inférieur dont la production s'explique suffisamment par l'activité des corps célestes : tels les animaux engendrés par la putréfaction. Mais la génération des animaux parfaits requiert, outre l'activité du corps céleste, une vertu particulière qui se trouve dans la semence. Or, l'opération de beaucoup la plus parfaite qui soit exercée par les êtres sublunaires est manifestement la connaissance intellec-

faculté du composé humain qu'Aristote désigne de ce nom, et celui d'intellect *possible* à la faculté immatérielle et immortelle que, à la différence d'Aristote, saint Thomas nous attribue.

1. Cf. Horten, *ouvr. cité*, et surtout Mandonnet, *ouvr. cité*, p. 172-174; pour la doctrine averroïste de Siger de Brabant, p. 175 et suiv., l'auteur estime que le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin est une réponse expressément dirigée contre le *De anima intellectiva* de Siger, dans lequel il était spécialement pris à partie.

tuelle, c'est-à-dire l'opération de l'intellect. Par conséquent, même après avoir posé un principe actif universel de toute intellection, tel que la vertu illuminatrice de Dieu, il faut nécessairement poser en chacun de nous un principe actif propre qui confère à l'individu considéré l'intelligence actuelle; et c'est là ce que l'on nomme l'intellect agent[1]. Mais cette conclusion revient manifestement à nier l'existence d'un intellect agent séparé. Puisque, en effet, la connaissance intellectuelle de chaque homme et de chaque âme requiert un principe actif d'opération, il faut admettre une pluralité d'intellects agents. Nous reconnaîtrons donc autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes, c'est-à-dire, en fin de compte, autant qu'il y a d'hommes; car ce serait une absurdité que d'attribuer un principe d'opération un et numériquement le même à une multiplicité de sujets divers[2]. Par là se trouvent radicalement éliminées les erreurs qu'entraîne la position d'un intellect agent unique pour tous les hommes : la négation de l'immortalité personnelle par exemple, ou du libre arbitre de la volonté. Voyons quelles sont les fonctions principales de cet intellect.

Il convient, en premier lieu, de lui attribuer la mémoire. Non pas que tous les philosophes s'accordent en ce point, même parmi ceux qui se réclament d'Aristote; Avicenne le nie, contraint précisément par la doctrine de l'unité de l'intellect agent que nous venons de réfuter. Si nous l'en croyons, on peut concevoir que l'intellect passif, lié à un organe corporel, conserve les espèces sensibles lorsqu'il ne les appréhende pas actuellement; mais il n'en serait pas de même en ce qui concerne l'intellect actif. Dans cette puissance totalement immatérielle, rien ne peut subsister que sous une forme intelligible et par conséquent actuelle. Aussitôt donc qu'un intellect cesse d'appréhender actuellement un objet, l'espèce de cet objet disparaît de cet intellect; et, s'il veut le connaître de nouveau, il devra se tourner vers l'intellect agent, substance séparée, dont les espèces intelligibles se déverseront dans l'intellect passif. La répétition et l'exercice de ce mouvement, par lequel l'intellect passif se tourne vers l'intellect agent, crée en lui une sorte d'habitude ou d'habileté à accomplir cette opération, et c'est à quoi se réduit la possession de la science. Savoir ne consiste donc pas à conserver les espèces qui ne sont pas actuellement appréhendées, et cela revient à éliminer de l'intellect toute mémoire proprement dite. Mais une telle conclusion est peu satisfaisante pour les exigences de notre

1. *De anima*, qu. un. art. 5, ad *Resp.*
2. *Cont. Gent.*, II, 76, ad *In natura* et *Sum. theol.*, I, 79, 4 et 5, ad *Resp.*

raison. C'est un grand principe en effet que *quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis;* or, l'intellect est naturellement plus stable et plus immuable que la matière corporelle. Si donc nous voyons la matière corporelle, non seulement retenir les formes pendant le temps qu'elle les reçoit, mais encore les conserver longtemps après qu'elle en a été actuellement informée, à bien plus forte raison l'intellect doit-il conserver immuablement et indéfectiblement les espèces intelligibles qu'il appréhende. Si donc nous désignons simplement par le terme *mémoire* la capacité de conserver les espèces, nous devrons reconnaître qu'il y a une mémoire dans l'intellect. Notons cependant que, si l'on considérait comme caractéristique de la mémoire l'appréhension du passé avec son caractère propre de passé, il faudrait reconnaître qu'il n'y a de mémoire que dans la puissance sensitive de l'âme. Le passé, en tant que tel, se réduit au fait d'exister en un point déterminé du temps, mode d'existence qui ne saurait convenir qu'à des choses particulières. Or, c'est à la puissance sensitive de l'âme qu'il appartient de percevoir le matériel et le particulier. Nous pouvons donc conclure que, si la mémoire du passé relève de l'âme sensitive, il existe en outre une mémoire proprement intellectuelle qui conserve les espèces intelligibles et dont l'objet propre est l'universel, abstrait de toutes les conditions qui le déterminent à tel ou tel mode d'existence particulier[1].

La mémoire, telle que nous venons de la définir, est constitutive de l'opération intellectuelle même ; elle n'est donc pas, à proprement parler, une nouvelle puissance de l'intellect[2]. Cette conclusion est également vraie en ce qui concerne la raison et l'intellect proprement dit : ce ne sont pas là des puissances différentes de l'âme, et il est aisé de s'en rendre compte si l'on examine les actes qui les caractérisent. L'intellection est la simple appréhension de la vérité intelligible ; le raisonnement est la démarche de l'esprit qui procède d'un objet de connaissance à un autre pour atteindre la vérité intelligible. Les anges, par exemple, qui possèdent parfaitement la connaissance de la vérité intelligible telle que leur degré propre de perfection leur permet de l'appréhender, la découvrent par un acte simple et nullement discursif ; ce sont de véritables intelligences. Les hommes, au contraire, parviennent à connaître la vérité intelligible en passant d'un objet de con-

1. *Cont. Gent.*, II, 74 ; *De Veritate*, qu. X, art. 2, ad *Resp.*; *Sum. theol.*, I, 79, 6, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, I, 79, 7, ad *Resp.*

naissance à un autre; c'est pourquoi le nom qui leur convient en propre n'est pas celui d'intelligences, ni même d'êtres intelligents, mais bien plutôt celui d'êtres raisonnables. Il apparaît ainsi que le raisonnement est à l'intellection ce que le mouvement est au repos ou l'acquisition à la possession; il y a donc entre ces termes le même rapport qu'entre l'imparfait et le parfait. Or, on sait que le mouvement part d'une immobilité antécédente et vient se terminer au repos; il en est ainsi pour la connaissance humaine. Le raisonnement procède de termes initiaux que nous appréhendons purement et simplement au moyen de notre intellect : ce sont les premiers principes; et son terme final est également marqué par les premiers principes, auxquels il revient pour examiner les conclusions de sa recherche. L'intellect se rencontre donc à l'origine comme à la fin du raisonnement. Or, il est manifeste que le repos et le mouvement dépendent d'une seule et même puissance; cette assertion se vérifie jusque dans les choses naturelles, où nous voyons une même nature mettre les choses en mouvement et les maintenir en repos. A bien plus forte raison encore l'intellect et le raisonnement relèvent-ils d'une seule et même puissance. Il est donc évident qu'en l'homme c'est une seule et même puissance qui porte les noms d'intellect et de raison[1].

Par là nous discernons le point exact où l'âme humaine vient rejoindre l'intelligence séparée dans la hiérarchie des êtres créés. Il est manifeste que le mode de connaissance qui caractérise la pensée de l'homme est le raisonnement, ou connaissance discursive. Mais on voit aussi que la connaissance discursive requiert deux termes fixes, l'un initial, l'autre final, qui consistent l'un et l'autre dans une simple appréhension de la vérité par l'intellect. L'intellection des principes inaugure et clôt toutes les démarches de la raison. Ainsi donc, bien que la connaissance propre de l'âme humaine suive la voie du raisonnement, elle suppose néanmoins une certaine participation à ce mode de connaissance simple que nous découvrons dans les substances intellectuelles d'un ordre supérieur. Ici encore se vérifie la parole de Denys[2] : *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum.* Mais elle ne se vérifie que si nous refusons à l'homme une puissance intellectuelle distincte de sa raison. La hiérarchie universelle ne se fonde pas en effet sur ce que l'inférieur possède ce que possédait le supérieur, mais sur une faible participation de l'inférieur à ce que le

1. *Sum. theol.*, I, 79, 8, ad *Resp.*
2. *De Divin. Nom.*, c. VII.

supérieur possède. Ainsi l'animal, dont la nature est purement sensitive, se trouve dépourvu de raison; mais il est doué d'une sorte de prudence et d'estimation naturelle qui constitue une certaine participation à la raison humaine. De même l'homme ne possède pas, à titre de puissance spéciale, un intellect par lequel il acquiert simplement, absolument et sans discours la connaissance de la vérité; mais il participe à ce mode de connaître par une sorte de disposition naturelle qui est l'intellection des principes. D'un mot, l'intellect humain, tel qu'il nous apparaît au terme de cette discussion, n'est rien d'autre que la raison elle-même en tant qu'elle participe à la simplicité de la connaissance intellectuelle : *unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una...; ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione*[1]. Examinons cette opération elle-même, c'est-à-dire le mode selon lequel la raison humaine appréhende ses divers objets.

Le problème primordial, dont la solution commandera toutes nos conclusions ultérieures, est de savoir comment l'intellect humain connaît les substances corporelles qui lui sont naturellement inférieures[2]. Si nous en croyons Platon, l'âme humaine posséderait une connaissance naturelle innée de toutes choses. Nul, en effet, ne peut faire des réponses exactes que sur les questions qu'il connaît; or, un homme complètement ignorant répondra toujours correctement aux questions qu'on lui propose pour peu qu'on l'interroge avec méthode : c'est ce que nous constatons dans le Menon[3]. Donc, chacun possède la connaissance des choses avant même d'en acquérir la science; et cela revient à poser que l'âme connaît tout, y compris les corps, par des espèces innées qui sont naturellement en elle. Mais cette doctrine se heurte à une première et grave difficulté. Puisque, en effet, la forme est le principe de toute action, il faut nécessairement que chaque chose soutienne le même rapport avec la forme et avec l'action que cette forme produit. Supposé,

1. *De Veritate*, qu. 15, art. 1, ad *Resp.*

2. Sur la doctrine thomiste de la connaissance, voir principalement : P. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, Revue néo-scolastique, 1910, p. 476-509; Le Guichaoua, *A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance*, Ibid., 1913, p. 88-101; Domenico Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*. Firenze, 1913, suivi d'une bibliographie. M. Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*. Festgabe f. G. v. Hertling. Freiburg i. Breisg., 1913, p. 1-16; du même, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*. Festgabe f. Cl. Baeumker. Münster, 1913, p. 241-260.

3. Ménon, 82 b. et suiv.

par exemple, que le mouvement vers le haut soit produit par la légèreté, nous dirons que ce qui est en puissance à l'égard de ce mouvement est léger en puissance, et que ce qui se meut actuellement vers le haut est léger en acte. Or, il est manifeste qu'au point de vue des sens comme au point de vue de l'intellect l'homme est souvent en puissance à l'égard de ses connaissances; il est ramené de la puissance à l'acte par les sensibles qui agissent sur ses sens et par l'enseignement et la découverte qui agissent sur son intellect. Il faut donc reconnaître que l'âme raisonnable est en puissance aussi bien à l'égard des espèces sensibles que des espèces intelligibles. Mais lorsqu'elle est en puissance à l'égard de ces espèces, il est évident qu'elle ne les possède pas en acte; l'âme ne connaît donc pas toutes choses par des espèces qui lui seraient naturellement innées[1]. Il est vrai qu'on peut posséder actuellement une forme et se trouver néanmoins incapable de produire l'action de cette forme à cause de quelque empêchement extérieur. Ainsi le léger se trouve parfois empêché de s'élever en raison de quelque obstacle. Aussi Platon, constatant de lui-même que l'âme ne possède pas toujours actuellement ses connaissances, affirmait que l'intellect humain est naturellement plein de toutes les espèces intelligibles, mais que son union avec le corps l'empêcherait de les connaître toujours en acte.

Or, une première constatation suffirait à nous découvrir la fausseté de cette doctrine. Lorsque, en effet, un sens vient à faire défaut, toute la connaissance de ce que ce sens appréhendait disparaît avec lui. Un sens de moins, une science de moins. L'aveugle de naissance ne connaît rien des couleurs; il les connaîtrait au contraire, si l'intellect possédait, naturellement innées, les raisons intelligibles de toutes choses. Mais on peut dépasser la simple constatation de ce fait et établir encore qu'une telle connaissance ne serait pas proportionnée à la nature de l'âme humaine.

Si nous adoptons en effet le point de vue platonicien, nous en viendrons à considérer le corps comme une sorte de voile ou d'écran interposé entre notre intellect et l'objet de notre connaissance; il faudra dire que l'âme n'acquiert pas ses connaissances à l'aide du corps, mais malgré le corps, auquel elle est unie. Or, nous avons constaté qu'il est naturel à l'âme humaine d'être unie à un corps. Si donc nous acceptons la position de Platon nous supposerons que l'opération naturelle de

1. *Sum. theol.*, I, 84, 3, ad *Resp.*

l'âme, qui est la connaissance intellectuelle, ne rencontre pas d'obstacle plus grand que le lien, cependant conforme à sa nature, qui l'unit au corps. Et il y a là quelque chose de choquant pour la pensée. La nature, qui a fait l'âme pour connaître, ne peut pas l'avoir unie à un corps qui l'empêcherait de connaître; disons plus, elle ne doit avoir donné un corps à cette âme que pour lui rendre plus aisée la connaissance intellectuelle. Une telle affirmation perd tout aspect paradoxal lorsqu'on se souvient de l'infime dignité de l'âme humaine et de son extrême imperfection. Dans toutes les substances intellectuelles, en effet, se trouve une faculté de connaître qui emprunte ses forces à l'influence de la lumière divine. Considérée dans le premier principe, cette lumière est une et simple; mais plus les créatures intelligentes sont éloignées du premier principe, plus aussi cette lumière se divise et se disperse, comme font les rayons qui divergent à partir d'un même centre. C'est pourquoi Dieu connaît toutes les choses par sa seule et unique essence. Les substances intellectuelles supérieures connaissent, à la vérité, par une multiplicité de formes, mais elles n'utilisent cependant qu'un nombre restreint de ces formes. De plus, elles appréhendent des formes très universelles et, comme elles sont douées d'une faculté de connaître extrêmement efficace, elles découvrent au sein de ces formes universelles la multiplité des objets particuliers. Dans les substances intellectuelles inférieures nous découvrons, au contraire, un plus grand nombre de formes moins universelles, et, comme nous sommes plus éloignés de la source première de toute connaissance, ces formes ne permettent plus d'appréhender avec la même distinction les objets particuliers. Si donc les substances inférieures ne possédaient que les formes intelligibles universelles telles qu'elles se rencontrent dans les anges elles ne réussiraient pas, n'étant éclairées que d'un rayon lumineux très affaibli et obscurci, à découvrir dans ces formes la multiplicité des choses particulières. Leur connaissance aurait donc un caractère de vague et confuse généralité; elle ressemblerait à celle des ignorants qui ne discernent pas au sein des principes les innombrables conséquences que les doctes y aperçoivent. Or, nous savons que, selon l'ordre de la nature, les dernières de toutes les substances intellectuelles sont les âmes humaines. Il fallait donc, ou bien ne leur accorder qu'une connaissance générale et confuse, ou bien les unir à des corps, de telle sorte qu'elles pussent recevoir des choses sensibles elles-mêmes la connaissance propre et particulière de ce qu'elles sont.

Dieu a traité l'âme humaine comme nous traitons ces esprits grossiers qui ne s'instruisent qu'à l'aide d'exemples empruntés à l'ordre du sensible. C'est donc pour son plus grand bien que l'âme est unie au corps puisqu'elle s'aide de lui pour acquérir la connaissance : *Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata*[1]; et *Competit eis (animis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur*[2]. — D'un mot, c'est en se tournant vers le corps que l'âme s'élèvera jusqu'à la connaissance de ses objets, et non point en s'en détournant comme l'exigerait l'innéisme platonicien.

Efforçons-nous de préciser le mode selon lequel cet intellect humain appréhende les objets. Si nous en croyons Augustin, dont la doctrine va nous orienter définitivement vers la vérité, l'âme intellectuelle découvrirait toutes choses dans les essences éternelles, c'est-à-dire dans la vérité immuable qui est en Dieu. *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*[3]. Augustin estimait en effet que nous devons toujours nous emparer de ce que les philosophies païennes contiennent de vérité, et, comme il avait été imbu des doctrines platoniciennes, il s'est constamment efforcé de recueillir ce qu'il rencontrait de bon chez les platoniciens, ou même d'améliorer et d'utiliser ce qu'il y découvrait de contraire à notre foi. Or, Platon désignait sous le nom d'*idées* les formes des choses considérées comme subsistant par soi et séparément de la matière. La connaissance que notre âme acquiert de toutes choses se réduirait à sa participation aux formes ainsi définies; de même que la matière corporelle devient pierre en tant qu'elle participe à l'idée de pierre, de même notre intellect connaîtrait la pierre en tant qu'il participe à cette même idée. Mais il était trop manifestement contraire à la foi de poser ainsi des formes séparées, subsistant par soi et douées d'une sorte d'activité créatrice. C'est pourquoi saint Augustin substitua aux idées de Platon des essences de toutes les créatures qu'il considérait comme rassemblées dans la pensée de Dieu, conformément auxquelles toutes choses seraient créées et grâce auxquelles enfin l'âme humaine connaîtrait toutes choses. Or, il faut avouer que, prise en un certain sens, une telle doctrine est inacceptable.

1. *Sum. theol.*, I, 89, 1, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.*
3. *Confess.*, XII, c. 25.

Lorsqu'on affirme avec Augustin que l'intellect connaît tout dans les essences éternelles et, par conséquent, en Dieu, l'expression *connaître dans* peut signifier que les essences éternelles constituent l'objet même que l'intellect appréhende. Mais on ne saurait admettre que, dans l'état de notre vie présente, l'âme puisse connaître toutes choses dans les essences éternelles ; et nous venons précisément d'en découvrir les raisons en critiquant l'innéisme platonicien. Seuls les bienheureux qui voient Dieu, et qui voient tout en Dieu, connaissent tout dans les essences éternelles ; ici-bas, au contraire, l'intellect humain a pour objet propre le sensible, non l'intelligible. Mais l'expression *connaître dans* peut désigner le principe de la connaissance au lieu d'en désigner l'objet ; elle peut signifier *ce par quoi* l'on connaît et non plus *ce que* l'on connaît[1]. Or, prise en ce sens, elle ne fait que traduire une grande vérité, à savoir : la nécessité de poser à l'origine de notre intellection la lumière divine et les principes premiers de la connaissance.

L'âme, en effet, connaît tout dans les essences éternelles, comme l'œil voit dans le soleil tout ce qu'il voit à l'aide du soleil. Il importe d'entendre exactement cette assertion. Nous constatons qu'il y a dans l'âme humaine un principe d'intellection. Cette lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière increée, et, puisque la lumière increée contient les essences éternelles de toutes choses, on peut dire, en un certain sens, que nous connaissons tout dans les exemplaires divins. Donc, *connaître dans les essences éternelles* signifiera simplement : connaître au moyen d'une participation de la lumière divine, en qui sont contenues les essences de toutes les choses créées. C'est pourquoi dans le psaume 4, où il est dit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona ?* le psalmiste répond : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Et cela signifie : *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur*. Mais cette faculté de connaître que Dieu nous a donnée ne se suffit pas à elle-même. Nous avons vu qu'elle est naturellement vide des espèces intelligibles que Platon lui attribuait. Bien loin de posséder des connaissances innées, elle est donc primitivement en puissance à l'égard de tous les intelligibles.

Ajoutons maintenant qu'elle ne nous confère pas la connaissance des choses matérielles par la seule participation à leurs essences éter-

1. *Sum. theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.* Saint Thomas a parfaitement compris quelles différences séparent la théorie d'Aristote de celle de saint Augustin. Voir surtout le texte si remarquable : *De spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8m et *De Veritate*, XI, 1.

nelles, il lui faut encore les espèces intelligibles qu'elle abstrait des choses elles-mêmes[1]. L'intellect humain possède donc une lumière juste suffisante pour acquérir la connaissance des intelligibles auxquels il peut s'élever par le moyen des choses sensibles[2]. Dans l'intellect lui-même nous découvrons les germes de toutes les connaissances : *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina*[3]. Ces semences préformées dont nous avons la connaissance naturelle sont les principes premiers : *prima intelligibilium principia*[4]. Ce qui caractérise ces principes, c'est qu'ils sont les premières conceptions que forme notre intellect lorsque nous entrons en contact avec le sensible. Dire qu'ils préexistent en lui ce n'est pas dire que l'intellect les possède actuellement en soi, indépendamment de l'action que les corps exercent sur notre âme; c'est dire simplement qu'ils sont les premiers intelligibles auxquels notre intellect peut s'élever à partir de l'expérience sensible. L'intellection des principes n'est pas plus innée que ne le sont les conclusions de nos raisonnements déductifs[5]; mais, alors que nous découvrons naturellement les premiers, nous devons poursuivre les dernières par l'effort de notre recherche. Quelques exemples précis achèveront de nous faire comprendre cette vérité.

Les principes peuvent être complexes : le tout est plus grand que la partie; ou simples : l'idée d'être, d'unité et autres du même genre. Or, on peut dire que les principes complexes tels que celui que nous venons de citer préexistent *en quelque façon* dans notre intellect. Dès que, en effet, l'âme raisonnable de l'homme connaît les définitions du tout et de la partie, elle sait que le tout est plus grand que la partie. Elle était donc naturellement apte à acquérir immédiatement cette connaissance. Mais il n'est pas moins évident que, prise en elle-même, elle ne la possédait pas, et que l'intellect abandonné à ses seules ressources ne l'aurait jamais acquise. Pour savoir que le tout est plus grand que la partie, il faut, disons-nous, connaître les définitions de la partie et du tout; or, on ne peut les connaître que si l'on abstrait de la matière sensible des espèces intelligibles[6]. Si donc on ne peut savoir ce que sont le tout et la partie sans faire appel à la perception des corps et si l'on ne peut savoir que le tout est plus grand que la partie sans posséder cette

1. *Sum. theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 109, 1, ad *Resp.*
3. *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.*
4. *Cont. Gent.*, IV, 11, ad *Rursus considerandum est.*
5. *Ibid.*
6. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 51, 1, ad *Resp.*

connaissance préalable, il s'ensuit que l'appréhension des premières conceptions intelligibles elles-mêmes suppose nécessairement l'intervention du sensible. Cette conclusion est plus évidente encore si nous envisageons les principes simples de la connaissance. Nous ignorerions ce que sont l'être ou l'unité, si nous n'avions préalablement perçu des objets sensibles dont nous puissions abstraire des espèces intelligibles. La définition exacte des principes serait donc la suivante : *primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*[1]. Ces principes sont l'origine première et la garantie de toutes nos connaissances certaines. C'est d'eux que nous partons pour découvrir la vérité, et nous avons noté que le raisonnement s'y réfère toujours en fin de compte pour vérifier ses conclusions. D'autre part, l'aptitude que nous avons à les former au contact du sensible est, dans l'universalité des âmes humaines, comme une image de la divine vérité dont elles participent. Il est donc permis de dire en ce sens, mais en ce sens seulement, que, dans la mesure où l'âme connaît toutes choses par les principes premiers de la connaissance, elle voit tout dans la vérité divine ou dans les essences éternelles des choses[2].

En posant ainsi la nécessité d'une lumière intellectuelle, venue de Dieu, et l'impuissance de cette lumière réduite à ses seules ressources, nous avons, en fait, déterminé les conditions nécessaires et suffisantes de la connaissance humaine. La conclusion à laquelle nous avons été perpétuellement ramenés est que la connaissance intellectuelle prend son point de départ dans les choses sensibles : *principium nostrae cognitionis est a sensu*. Le seul problème que nous ayons encore à résoudre est donc la détermination du rapport exact qui s'établit entre l'intellect et le sensible au sein de la connaissance. A l'opposé de Platon qui fait participer directement notre intellect aux formes intelligibles séparées, nous rencontrons en effet Démocrite qui n'attribua pas d'autre cause à notre connaissance que la présence, dans notre âme, de l'image des corps auxquels nous pensons. Selon ce philosophe toute action se ramène à un influx d'atomes matériels qui passent d'un corps dans un autre. Il imagine donc de petites images partant des objets et pénétrant dans la matière de notre âme. Mais nous savons que l'âme humaine exerce une opération où ne communie point le corps[4], à savoir

1. *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.*
2. *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Quamvis autem*; surtout : *Compendium theologiae*, c. 129.
3. Voir précédemment, p. 151.

l'opération intellectuelle. Or, il est manifestement impossible que la matière corporelle réussisse à imprimer sa marque sur une substance incorporelle telle que l'intellect, et à la modifier. La seule impression des corps sensibles ne suffirait donc pas à produire cette opération qu'est la connaissance intellectuelle, et elle ne suffit pas à l'expliquer. Il nous faut donc faire appel à quelque principe plus noble d'opération, sans toutefois aller jusqu'aux intelligibles séparés du platonisme. C'est à quoi nous parviendrons en suivant la voie moyenne frayée par Aristote entre Démocrite et Platon, c'est-à-dire en posant un intellect agent capable d'extraire l'intelligible du sensible au moyen d'une abstraction dont nous allons préciser la nature.

Supposons qu'à la suite des opérations précédemment décrites[1] un corps sensible ait imprimé son image dans le sens commun. Et désignons par le nom de phantasme *(phantasma)* cette image ; nous n'avons point encore la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle ; nous n'en avons pas même la cause suffisante, mais tout au plus la matière sur laquelle cette cause s'exerce[2]. Qu'est-ce, en effet, que le phantasme? C'est l'image d'une chose particulière : *similitudo rei particularis*[3]. Plus précisément encore, les phantasmes sont des images de choses particulières, imprimées ou conservées dans les organes corporels : *similitudines individuorum existentes in organis corporeis*[4]. D'un mot, tant au point de vue de l'objet qu'à celui du sujet, nous sommes ici dans le domaine du sensible. Les couleurs, par exemple, ont le même mode d'existence en tant qu'elles sont dans la matière d'un corps individuel et en tant qu'elles sont dans la puissance visuelle de l'âme sensitive. Dans l'un et l'autre cas elles subsistent dans un sujet matériel déterminé. C'est pourquoi les couleurs sont naturellement capables d'imprimer par elles-mêmes leur ressemblance dans l'organe de la vue. Mais, pour cette même raison, on aperçoit dès à présent que le sensible comme tel, ni par conséquent les phantasmes, ne réussiront jamais à pénétrer dans l'intellect. Le sensible est l'acte d'un organe corporel ; il est donc apte à recevoir le particulier comme tel, c'est-à-dire la forme universelle existant dans une matière corporelle individuelle[5]. L'espèce sensible, le milieu qu'elle traverse et le sens lui-même sont des réalités

1. Voir p. 157.
2. *Sum. theol.*, I, 84, 6, ad *Resp*.
3. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad 2m.
4. *Sum. theol.*, I, 85, 1, ad 3m.
5. *Sum. theol.*, I, 85, 1, ad *Resp*.

de même ordre, puisqu'ils rentrent tous trois dans le genre du particulier. On peut en dire autant de l'imagination où le phantasme se trouve. Mais il n'en est pas de même en ce qui concerne l'intellect possible. En tant qu'intellect il reçoit des espèces universelles; l'imagination, au contraire, ne contient que des espèces particulières. Entre le phantasme et l'espèce intelligible, le particulier et l'universel, il y a donc une différence de genre : *sunt alterius generis*[1]. Et c'est pourquoi les phantasmes, nécessairement requis pour que la connaissance intellectuelle soit possible, n'en constituent cependant que la matière et lui servent, pour ainsi dire, d'instruments[2].

Si l'on veut se représenter exactement ce qu'est l'intellection humaine, il convient de ne pas oublier le rôle que nous avons assigné à l'intellect agent. L'homme est situé dans un univers où l'intelligible ne se rencontre pas à l'état pur, et l'imperfection de son intellect est d'ailleurs telle que l'intuition de l'intelligible lui demeure complètement refusée. L'objet propre en présence duquel se trouve l'intellect humain n'est autre que la quiddité, c'est-à-dire la nature existant dans une matière corporelle particulière. Ainsi nous n'avons point à connaître l'idée de pierre, mais la nature de telle pierre déterminée, et cette nature résulte de l'union entre une forme et sa matière propre. De même l'idée de cheval n'est pas un objet qui s'offre à notre connaissance, mais nous avons à connaître, au contraire, la nature du cheval réalisée dans tel cheval matériel déterminé[3]. En d'autres termes, on discerne aisément dans les objets de la connaissance humaine un élément universel et intelligible, associé à un élément particulier et matériel. L'opération propre de l'intellect agent consistera précisément à dissocier ces deux éléments afin de fournir à l'intellect possible l'intelligible et l'universel qui se trouvaient impliqués dans le sensible.

Notons, en effet, que l'objet de la connaissance est toujours proportionné à la faculté de connaître qui l'appréhende. Or, on peut distinguer trois degrés dans la hiérarchie des facultés de connaître. La connaissance sensible est l'acte d'un organe corporel, à savoir le sens. C'est pourquoi l'objet de tous les sens est la forme, en tant qu'elle existe dans une matière corporelle. Et comme la matière corporelle est le principe d'individuation, toutes les puissances de l'âme sensitive sont incapables

1. *De Anima*, qu. 4, ad 5m.
2. *De Veritate*, X, 6, ad 7.
3. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*

de connaître autre chose que des objets particuliers. A l'opposé, nous rencontrerions une connaissance qui n'est ni l'acte d'un organe corporel, ni même aucunement liée à une matière corporelle quelconque. Telle est la connaissance angélique. L'objet propre de cette connaissance est donc la forme, subsistant en dehors de toute matière. Même lorsque les anges appréhendent des objets matériels, ils ne les aperçoivent que par des formes immatérielles, c'est-à-dire en eux-mêmes ou en Dieu. Or, l'intellect humain occupe une situation intermédiaire entre les précédentes. Il n'est pas l'acte d'un organe corporel, mais il appartient à une âme qui est la forme d'un corps. C'est pourquoi le propre de cet intellect est d'appréhender des formes qui, sans doute, existent individuellement dans une matière corporelle, mais aussi de ne pas les appréhender en tant qu'elles existent dans cette matière. Or, connaître ce qui subsiste dans une matière individuelle sans tenir compte de la matière au sein de laquelle cet objet subsiste, c'est abstraire la forme de la matière individuelle que les phantasmes représentent[1]. Cette abstraction, si nous la prenons sous son aspect le plus simple, consiste donc d'abord en ce que l'intellect agent considère dans chaque chose matérielle ce qui la constitue dans son espèce propre, en laissant de côté tous les principes d'individuation qui appartiennent à la matière. De même que nous pouvons considérer à part la couleur d'un fruit sans tenir compte de ses autres propriétés, de même notre intellect peut considérer à part, dans les phantasmes de l'imagination, ce qui constitue l'essence de l'homme, du cheval ou de la pierre, sans tenir compte de ce qui distingue, au sein de ces espèces, tels ou tels individus déterminés[2]. Mais l'opération de l'intellect agent ne se borne pas à séparer ainsi l'universel du particulier; son activité n'est pas simplement séparatrice, elle est encore productrice d'intelligible. Il ne faut pas croire, en effet, que lorsqu'il abstrait l'espèce intelligible des phantasmes, l'intellect agent se contente de transporter dans l'intellect possible la forme, numériquement identique à elle-même, qui se trouvait précédemment dans le phantasme. Rien d'analogue ici au déplacement d'un corps que l'on prend dans un lieu pour le transférer dans un autre. En réalité, l'intellect agent se tourne vers les phantasmes pour les illuminer; cette illumination des espèces sensibles les rend telles qu'il devient possible d'en abstraire ce qu'elles contiennent d'intelligible[3]; enfin cette con-

1. *Sum. theol.*, I, 85, 1, ad *Resp.*
2. *Ibid.*, ad 1m.
3. *Ibid.*, ad 4m.

version de l'intellect agent engendre dans l'intellect possible la connaissance de ce que les phantasmes représentent, mais en ne considérant en eux que le spécifique et l'universel, abstraction faite du matériel et du particulier[1].

L'extrême difficulté que l'on éprouve souvent à se représenter exactement ce que veut dire ici saint Thomas tient à ce que l'on cherche inconsciemment à réaliser cette opération et à s'en former une représentation concrète. Or, il n'y a pas ici de mécanisme psychophysiologique à mettre sous la description de l'intellection que nous propose le philosophe; nous sommes dans un autre ordre, qui est celui du métaphysique, et la solution du problème de la connaissance que définit ici saint Thomas est avant tout une solution de principe. C'est ce que l'on ne peut comprendre qu'en revenant sans cesse aux données mêmes du problème posé.

Il s'agit de savoir, en effet, s'il y a dans l'univers un être connaissant dont la nature soit telle que l'intelligible ne puisse lui parvenir que confondu avec le sensible. Nous savons que l'hypothèse est vraisemblable à priori, parce qu'elle s'accorde avec le principe de continuité qui régit l'univers. Il reste à savoir si cependant la chose est possible et quel ordre de rapports une opération de ce genre établirait entre l'intelligible en acte, terme supérieur de l'opération, et la matière, son terme inférieur; résoudre le problème, ce sera nécessairement trouver des intermédiaires pour combler la distance qui les sépare.

Un premier intermédiaire nous est fourni par le sensible lui-même. Il est, avons-nous dit, l'union d'une forme, et par conséquent de l'intelligible, avec une matière déterminée. Le sensible contient donc de l'intelligible en puissance, et il en entre en quelque sorte dans la chimie métaphysique à laquelle il doit l'être, mais il est déterminé en acte à tel mode d'être particulier. Si nous passons maintenant au côté de l'homme, nous trouvons en lui de l'intelligible en acte, son intellect : la partie de lui-même par laquelle il prolonge les plus infimes des ordres angéliques. Mais nous savons aussi que ce qui manque à cet intelligible c'est la détermination; c'est une lumière par laquelle on peut encore voir, mais dans laquelle on ne voit plus rien. Pour qu'elle nous fasse voir, il faut qu'elle tombe sur des objets; mais pour qu'elle tombe sur des objets, il faut qu'il en existe qui lui soient apparentés. L'intelligible en acte qu'est notre intellect va donc mourir d'inanition s'il ne

1. *Ibid.*, ad 3m; *De Anima*, qu. 4, ad *Resp.*

trouve pas lui-même sa nourriture dans le monde où nous sommes placés. Or, il ne la trouvera évidemment que dans le sensible : la solution du problème thomiste de la connaissance sera donc possible à la condition que le sensible, déterminé en acte et intelligible en puissance, puisse communiquer sa détermination à notre intellect, qui est intelligible en acte, mais déterminé en puissance seulement.

C'est pour le résoudre que saint Thomas admet l'existence dans une même substance individuelle, et non pas dans deux sujets distincts comme les averroïstes, d'un intellect possible et d'un intellect agent. Si l'affirmation de la coexistence de ces deux puissances de l'âme en un seul sujet n'est pas contradictoire, nous pourrons dire que nous tenons la solution du problème, puisqu'une telle hypothèse satisferait à toutes ses données. Or, cette affirmation n'est pas contradictoire. En effet, il est contradictoire qu'une même chose soit, à la fois et sous le même rapport, en puissance et en acte; il ne l'est pas qu'elle soit en puissance sous un certain rapport et en acte sous un autre; c'est même la condition normale de tout être fini et créé. Et c'est aussi la situation de l'âme raisonnable par rapport au sensible et aux phantasmes qui le représentent. L'âme a l'intelligibilité en acte, mais il lui manque la détermination; les phantasmes ont la détermination en acte, mais il leur manque l'intelligibilité; elle va donc leur conférer l'intelligibilité, par où elle sera intellect agent, et en recevoir la détermination, par où elle sera intellect possible. Pour que l'opération soit réalisable une seule condition est requise, et c'est encore une condition métaphysique fondée sur les exigences de l'ordre : il faut que l'action de l'intellect agent qui rend les phantasmes intelligibles précède la réception de cet intelligible dans l'intellect possible : *actio intellectus agentis in phantasmatibus praecedit receptionem intellectus possibilis*. Le sensible comme tel ne pouvant pas pénétrer dans l'intelligible comme tel, c'est notre intellect qui, aspirant à recevoir la détermination du sensible, commence par en rendre l'action possible, en l'élevant à sa propre dignité. A ce prix seulement, et c'était le seul problème à résoudre : *parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere*[1].

Tel est le mode selon lequel l'âme humaine connaît les corps. Cette conclusion n'est pas vraie seulement en ce qui concerne l'acquisition de la connaissance; elle vaut également pour l'usage que nous en faisons après l'avoir acquise. Toute lésion du sens commun, de l'imagination ou de la mémoire supprime à la fois les phantasmes et la connaissance

1. *Cont. Gent.*, II, 77.

des intelligibles qui leur correspondent[1]. Et elle nous permet enfin de découvrir selon quel mode l'âme humaine se connaît elle-même, ainsi que les objets qu'elle découvre au-dessus de soi. L'intellect se connaît en effet soi-même exactement de la même manière qu'il connaît les autres choses. Or, les conditions d'un tel acte nous sont désormais connues. L'intellect humain, tel qu'il se comporte dans l'état de la vie présente, ne peut connaître qu'en se tournant vers le matériel et le sensible ; il ne se connaît donc lui-même que dans la mesure où il passe de la puissance à l'acte, sous l'influence des espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait des choses sensibles[2]. On aperçoit donc à la fois la multiplicité des opérations que requiert une telle connaissance et l'ordre selon lequel elles se présentent. Notre âme ne parvient à la connaissance de soi-même que dans la mesure où elle appréhende les autres choses : *ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius*[3]. Elle connaît d'abord son objet, puis son opération, et enfin sa propre nature. Tantôt elle aperçoit simplement qu'elle est une âme intellectuelle, puisqu'elle appréhende l'opération de son intellect. Tantôt elle s'élève jusqu'à la connaissance universelle de ce qu'est la nature de l'âme humaine par une réflexion méthodique sur les conditions qu'une telle opération requiert[4]. Mais, dans l'un et l'autre cas, l'ordre de la démarche de la pensée demeure le même. *Est autem alius intellectus, silicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio, ipsum intelligere*[5].

Pour déterminer le mode selon lequel l'âme humaine connaît ce qu'elle découvre au-dessus de soi, il nous suffira de recueillir le fruit des analyses qui précèdent. Qu'il s'agisse de substances totalement immatérielles que sont les anges ou de l'essence infinie et incréée que nous appelons Dieu, l'appréhension directe de l'intelligible comme tel nous demeure complètement refusée[6]. Nous ne pouvons donc prétendre à rien d'autre qu'à nous former une certaine représentation très impar-

1. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*
3. *De Anima*, III, ad 4m; cf. *De Veritate*, X, 8, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*
5. *Sum. theol.*, I, 87, 3, ad *Resp.*
6. *Sum. theol.*, I, 88, 3, ad *Resp.*

faite de l'intelligible en partant de la nature ou quiddité sensible. C'est pourquoi Dieu, pas plus que l'âme humaine elle-même, n'est le premier objet qu'elle appréhende. Elle doit partir, au contraire, de la considération des corps matériels et elle ne s'avancera jamais plus loin dans la connaissance de l'intelligible qu'où le sensible dont elle part ne lui permettra d'aller. Nous rencontrons donc ici la justification décisive de la méthode que nous avons suivie pour démontrer l'existence de Dieu et pour en analyser l'essence. *Cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilium intelligit*[1]. C'est là une vérité sur laquelle on ne saurait trop insister, parce qu'elle commande la philosophie tout entière. Faute de la bien comprendre on assigne à l'intellect humain des objets qu'il est naturellement incapable d'appréhender, on méconnaît la valeur propre et les limites de notre connaissance. La forme la plus dangereuse de cette illusion est celle qui nous fait croire que la réalité nous est d'autant mieux connue qu'elle est en elle-même plus connaissable et plus intelligible. Nous savons au contraire maintenant que notre intellect est construit pour extraire l'intelligible du sensible; et de ce qu'il peut dégager de la matière individuante la forme universelle qui s'y rencontre, on ne saurait conclure sans sophisme qu'il est capable *a fortiori* d'appréhender le pur intelligible. L'intellect peut être assez exactement comparé à un œil qui serait à la fois capable de recevoir des couleurs et assez lumineux pour rendre ces mêmes couleurs actuellement visibles. Un tel œil, capable par hypothèse de percevoir une médiocre lumière, serait totalement inapte à en percevoir une plus intense. En fait, il existe des animaux dont on dit que les yeux produisent une lumière suffisante pour illuminer les objets qu'ils voient. Or, ces animaux voient mieux la nuit que le jour; leurs yeux sont faibles; un peu de lumière les éclaire, beaucoup de lumière les éblouit. De même en ce qui concerne notre intellect. Mis en présence des suprêmes intelligibles, il demeure ébloui et confondu comme l'œil du hibou qui ne voit pas le soleil devant lequel il se trouve. Nous devons donc nous contenter de cette petite lumière intelligible qui nous est naturelle et qui suffit aux besoins de notre connaissance, mais en nous gardant bien de lui demander plus qu'elle ne peut donner. L'incorporel ne nous est connu que par comparaison avec le corporel et, chaque fois que nous prétendons

1. *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Ex his ergo*.

à quelque connaissance des intelligibles, nous devons nécessairement nous tourner vers les phantasmes, que déposent en nous les corps, bien qu'il n'y ait pas de phantasmes des réalités intelligibles[1]. Agissant ainsi, nous nous comporterons comme il sied aux infimes intellects que nous sommes et nous accepterons les limites qu'impose à notre faculté de connaître la place que nous occupons dans la hiérarchie des êtres créés[2].

1. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad 3m.

2. Outre les ouvrages que nous avons signalés et qui portent directement sur la doctrine thomiste de la connaissance, il existe un certain nombre d'œuvres classiques sur les rapports entre la doctrine thomiste de la connaissance et celles de saint Augustin, de saint Bonaventure et de l'École augustinienne en général. C'est un problème qu'il est imprudent d'aborder avant l'étude directe des textes thomistes ou augustiniens, mais auquel on se trouve nécessairement conduit après, et dont la méditation est, historiquement et philosophiquement, très féconde. Voir J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*. Münster, 1860, 2 vol. (trad. franç. : *La philosophie scolastique*. Paris. 1868-1890, 4 vol.; trad. ital. Roma, 1866, 2 vol.); Lepidi, *Examen philsophico theologicum de Ontologismo*. Lovanii, 1874; du même, *De Ente generalissimo, prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum*; Divus Thomas, 1881, n° 11; Zigliara, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo le dottrine dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*. Roma, 1874 (ou encore t. II des *Œuvres complètes*, trad. Murgue. Lyon, 1881. p. 273 et suiv.). On trouvera une introduction générale à ce problème, parfois discutable mais toujours suggestive, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. D. Sancti Bonaventurae*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883; spécialement *Dissertatio praevia*, p. 1-47.

CHAPITRE XII.

L'appétit et la volonté.

Nous n'avons considéré jusqu'à présent que les puissances cognitives de l'intellect humain. Mais l'âme n'est pas seulement capable de connaître, elle l'est encore de vouloir et de désirer. C'est là un caractère qu'elle possède en commun avec toutes les formes naturelles et qui ne revêt chez elle un aspect particulier que parce qu'elle est une forme douée de connaissance. De toute forme, en effet, découle une certaine inclination ; le feu, par exemple, incline, en raison de sa forme, à s'élever vers le haut et à engendrer le feu dans les corps qu'il touche. Or, la forme des êtres doués de connaissance est supérieure à la forme des corps qui en sont dépourvus. Chez ces derniers, la forme détermine chaque chose à l'être particulier qui lui est propre ; en d'autres termes, elle ne lui confère que son être naturel. L'inclination qui découle d'une telle forme reçoit donc justement le nom d'*appétit naturel*. Les êtres doués de connaissance sont, au contraire, déterminés à l'être propre qui leur est naturel par une forme qui, sans doute, est leur forme naturelle, mais qui est en même temps capable de recevoir les espèces des autres êtres : ainsi le sens reçoit les espèces de tous les sensibles et l'intellect les espèces de tous les intelligibles. L'âme humaine est donc apte à devenir en quelque manière toutes choses, grâce aux sens et à son intellect ; par quoi elle ressemble d'ailleurs, jusqu'à un certain point, à Dieu lui-même, en qui préexistent les exemplaires de toutes les créatures. Si donc les formes des êtres connaissants sont d'un degré supérieur aux formes dépourvues de connaissance, il faut nécessairement que l'inclination qui en découle soit supérieure à l'inclination naturelle. C'est ici qu'apparaissent les puissances appétitives de l'âme par lesquelles l'animal incline vers ce qu'il connaît[1]. Ajoutons, d'ailleurs, que

1. *Sum. theol.*, I, 80, 1, ad *Resp.*

les animaux, participant à la bonté divine plus largement que les choses inférieures, ont besoin d'un plus grand nombre d'opérations et de moyens pour acquérir leur perfection propre. Ils sont semblables à ces hommes dont nous avons parlé, qui peuvent acquérir une parfaite santé, mais à la condition de mettre en œuvre une multiplicité suffisante de moyens[1]. L'appétit naturel, déterminé à un seul objet et à une médiocre perfection, ne requiert qu'une seule opération pour l'acquérir. L'appétit de l'animal doit être, au contraire, multiforme et capable de s'étendre à tout ce dont les animaux ont besoin ; c'est pourquoi leur nature requiert nécessairement un appétit qui suive leur faculté de connaître et leur permette toujours de se porter vers tous les objets qu'ils appréhendent[2].

On aperçoit dès à présent que la nature de l'appétit est étroitement liée au degré de la connaissance dont il découle. On ne s'étonnera donc pas de voir attribuer à l'âme humaine autant de puissances appétitives qu'elle a de puissances cognitives. Or, l'âme appréhende les objets au moyen de deux puissances, l'une inférieure qui est la sensitive, l'autre supérieure qui est la puissance intellectuelle ou raisonnable : elle inclinera donc vers ses objets par deux puissances appétitives, l'une inférieure que l'on nomme *sensualité* et qui se divise elle-même en irascible et concupiscible ; l'autre supérieure que l'on appelle *volonté*[3]. On ne saurait d'ailleurs mettre en doute que ce ne soient là des puissances distinctes de l'âme humaine. L'appétit naturel, l'appétit sensitif et l'appétit rationnel se distinguent comme trois degrés irréductibles de perfection. Plus en effet une nature est proche de la perfection divine, plus on découvre clairement en elle la ressemblance expresse du Dieu créateur. Or, ce qui caractérise la dignité divine, c'est que celui qui la possède meut, incline et dirige tout, sans être mû lui-même, incliné ou dirigé par aucun autre. Donc, plus une nature est voisine de Dieu, moins elle est déterminée par lui et plus elle est capable de se déterminer soi-même. La nature insensible qui, en raison de sa matérialité, est infiniment éloignée de Dieu, inclinera donc vers une certaine fin ; on ne pourra pas dire cependant qu'il y ait en elle quelque chose qui l'incline vers cette fin, mais seulement une inclination. Telle est la flèche que l'archer dirige vers le but, ou la pierre qui tend vers le bas[4]. La nature sensitive, au contraire, plus voisine de Dieu, contient en soi

1. Voir précédemment, p. 152.
2. *De Veritate*, XXII, 3, ad *Resp.* et ad 2m.
3. *De Veritate*, XV, 3, ad *Resp.*
4. *De Veritate*, XXII, 1, ad *Resp.*

quelque chose qui l'incline, à savoir l'objet désirable qu'elle appréhende. Cependant l'inclination elle-même n'est pas au pouvoir de l'animal qui se trouve incliné ; elle est déterminée par l'objet. Dans le cas précédent l'objet de l'inclination était extérieur et l'inclination déterminée ; dans le cas présent l'objet est intérieur, mais l'inclination reste déterminée. Les animaux, mis en présence du délectable, ne peuvent pas ne pas le désirer, car il ne sont pas maîtres de leur inclination : c'est pourquoi l'on peut dire, avec J. Damascène, qu'ils n'agissent pas, mais que plutôt ils sont agis : *non agunt sed magis aguntur*. La raison de cette infériorité est que l'appétit sensible de l'animal est lié, comme le sens lui-même, à un organe corporel ; sa proximité des dispositions de la matière et des choses corporelles lui vaut donc une nature moins apte à mouvoir qu'à être mue.

Mais la nature raisonnable, beaucoup plus proche de Dieu que les précédentes, ne peut pas ne pas posséder une inclination d'ordre supérieur et distincte des deux autres. Comme les êtres animés, elle enferme en soi des inclinations vers des objets déterminés, en tant, par exemple, qu'elle est forme d'un corps naturel pesant et qui tend vers le bas. Comme les animaux, elle possède une inclination que peuvent mouvoir et déterminer les objets extérieurs qu'elle appréhende. Mais elle possède en outre une inclination que ne meuvent pas nécessairement les objets désirables qu'elle appréhende, qui peut s'incliner ou non selon qu'il lui plait, et dont, par conséquent, le mouvement n'est pas déterminé par autre chose que par lui-même. Ce privilège lui appartient en tant qu'elle n'use pas d'un organe corporel dans son opération ; par son immatérialité elle s'éloigne de la nature du mobile pour se rapprocher de la nature du moteur et de l'agent. Or, nul être ne peut déterminer sa propre inclination vers la fin s'il ne connaît d'abord la fin et le rapport des moyens à leur fin. Mais cette connaissance n'appartient qu'aux êtres raisonnables. Un appétit qui ne soit pas nécessairement déterminé du dehors est donc étroitement lié à la connaissance rationnelle : c'est pourquoi on lui donne le nom d'appétit rationnel ou de volonté[1]. Ainsi la distinction entre la volonté et la sensualité se tire d'abord de ce que l'une se détermine soi-même, alors que l'autre est déterminée dans son inclination, ce qui suppose deux puissances d'un ordre différent. Et comme cette diversité elle-même dans le mode de détermination requiert une différence dans le mode d'appréhension des objets, on peut dire

1. *De Veritate*, XXII, 4, ad *Resp*.

que, secondairement, les appétits se distinguent comme les degrés de connaissance auxquels ils correspondent[1].

Examinons chacune de ces puissances prise en elle-même, et d'abord l'appétit sensitif ou sensualité. L'objet naturel, disons-nous, est déterminé dans son être naturel, il ne peut être que ce qu'il est par nature, il ne possède donc qu'une inclination unique vers un objet déterminé, et cette inclination n'exige pas qu'il puisse distinguer le désirable de ce qui ne l'est pas. Il suffit que l'auteur de la nature y ait pourvu en conférant à chaque être l'inclination propre qui lui convient. L'appétit sensitif, au contraire, s'il ne tend pas vers le désirable et le bien général que la raison seule appréhende, tend vers tout objet qui lui est utile ou délectable. Comme le sens, auquel il correspond, a pour objet n'importe quel sensible particulier, de même l'appétit sensitif a pour objet n'importe quel bien particulier[2]. Il n'en est pas moins vrai que nous sommes ici en présence d'une faculté qui, considérée dans sa nature propre, est uniquement appétitive et nullement cognitive. La sensualité reçoit son nom du mouvement sensuel, comme la vision reçoit son nom de la vue, et comme, d'une manière générale, la puissance reçoit son nom de l'acte. En effet, le mouvement sensuel, si nous le définissons en lui-même et précisément, n'est que l'appétit consécutif à l'appréhension du sensible par le sens. Or, cette appréhension, contrairement à l'action de l'appétit, n'a rien d'un mouvement. L'opération par laquelle le sens appréhende son objet est complètement achevée lorsque l'objet appréhendé est passé dans la puissance qui l'appréhende. L'opération de la vertu appétitive atteint au contraire son terme au moment où l'être doué d'appétit incline vers l'objet qu'il désire. L'opération des puissances appréhensives ressemble ainsi à un repos, alors que l'opération de la puissance appétitive ressemblerait plutôt à un mouvement. La sensualité ne relève donc aucunement du domaine de la connaissance, mais uniquement du domaine de l'appétit[3].

A l'intérieur de l'appétit sensitif, qui constitue une sorte de puissance générique, désignée par le nom de sensualité, on distingue deux puissances qui en constituent les espèces : l'irascible et le concupiscible. L'appétit sensitif possède en effet ceci de commun avec l'appétit naturel que l'un et l'autre tendent toujours vers un objet convenable à l'être qui

1. *Sum. theol.*, I, 80, 2, ad *Resp.; De Veritate*, XXII, 4, ad 1m.
2. *De Veritate*, XXV, 1, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, I, 81, 1, ad *Resp.; De Veritate*, XXV, 1, ad 1m.

le désire. Or, il est aisé de remarquer dans l'appétit naturel une double tendance correspondant à la double opération que l'être naturel accomplit. Par la première de ces opérations la chose naturelle s'efforce d'acquérir ce qui doit conserver sa nature; ainsi le corps pesant se meut vers le bas, c'est-à-dire vers le lieu naturel de sa conservation. Par la deuxième opération chaque chose naturelle emploie une certaine qualité active à la destruction de tout ce qui lui peut être contraire. Et il est nécessaire que les êtres corruptibles puissent exercer une opération de ce genre, car, s'ils ne possédaient la force de détruire ce qui leur est contraire, ils se corrompraient immédiatement. Ainsi donc l'appétit naturel tend à deux fins : acquérir ce qui est accordé à sa nature et remporter une sorte de victoire sur chacun de ses adversaires. Or, la première opération est d'ordre plutôt réceptif; la seconde est plutôt d'ordre actif; et comme agir dépend d'un autre principe que recevoir, il convient de placer des puissances différentes à l'origine de ces diverses opérations. Il en est de même en ce qui concerne l'appétit sensitif. Par sa puissance appétitive, l'animal tend en effet vers ce qui est ami de sa propre nature et susceptible de la conserver; c'est la fonction que remplit le concupiscible dont l'objet propre est tout ce que les sens peuvent appréhender d'agréable. D'autre part, l'animal désire manifestement obtenir la domination et la victoire sur tout ce qui lui est contraire, et c'est la fonction que remplit l'irascible dont l'objet n'est pas l'agréable, mais au contraire l'adverse et le difficile[1].

L'irascible est donc évidemment une puissance différente du concupiscible. La raison de désirable n'est en effet pas la même dans le sympathique et dans l'adverse. Généralement, ce qui est ardu ou adverse ne peut être vaincu sans qu'il nous en coûte quelque plaisir et sans que nous nous exposions à quelques souffrances. Pour se battre, l'animal s'arrache au plaisir tout-puissant, et il n'abandonnera pas la lutte, malgré la douleur que ses blessures lui font endurer. D'autre part, le concupiscible tend à recevoir son objet, car il désire seulement d'être uni à ce qui le délecte. L'irascible, au contraire, est orienté vers l'action, puisqu'il tend à remporter la victoire sur ce qui le met en péril. Or, ce que nous disions du naturel est également vrai du sensible; recevoir et agir se rapportent toujours à des puissances différentes. Cela se vérifie même en ce qui concerne la connaissance, puisque nous avons été contraints de distinguer entre l'intellect agent et l'intellect patient. Nous

1. *Sum. theol.*, I, 81, 2, ad *Resp.*

devons donc considérer comme deux puissances distinctes l'irascible et le concupiscible. Mais cette distinction n'empêche pas qu'ils ne soient respectivement ordonnés. L'irascible, en effet, est ordonné par rapport au concupiscible dont il est le gardien et comme le défenseur. Il était nécessaire que l'animal pût vaincre ses ennemis, grâce à l'irascible, pour que le concupiscible puisse jouir en paix des objets qui lui sont agréables. En fait, c'est toujours pour se procurer un plaisir que les animaux se battent; ils luttent pour jouir des plaisirs de l'amour ou de la nourriture. Les mouvements de l'irascible trouvent donc leur origine et leur fin dans le concupiscible. La colère débute par la tristesse et s'achève par la joie de la vengeance qui appartiennent au concupiscible; l'espérance commence par le désir et se termine par le plaisir. Ainsi, les mouvements de la sensualité vont toujours du concupiscible au concupiscible en passant par l'irascible[1].

Entre ces deux puissances distinctes, mais étroitement associées, est-il possible de discerner une différence dans le degré de perfection? Peut-on affirmer la supériorité du concupiscible ou de l'irascible, comme nous avons constaté la supériorité de l'appétit sensible sur l'appétit naturel? Si nous considérons à part la puissance sensitive de l'âme, nous remarquons d'abord que, tant au point de vue de la connaissance qu'au point de vue de l'appétit, elle comporte certaines facultés qui lui reviennent de droit par le seul fait de sa nature sensible, et d'autres, au contraire, qu'elle possède en vertu d'une sorte de participation à cette puissance d'ordre supérieur qu'est la raison. Non pas que l'intellectuel et le sensible en viennent, sur certains points, à se confondre; mais les degrés supérieurs du sensible confinent aux degrés inférieurs de la raison, selon le principe posé par Denys : *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum*[2]. Ainsi, l'imagination appartient à l'âme sensitive comme parfaitement conforme à son degré propre de perfection; ce qui perçoit les formes sensibles est naturellement apte à les conserver. Il n'en est peut-être pas de même en ce qui concerne l'estimative. On se souvient des fonctions que nous avons dévolues à cette puissance de l'ordre sensible; elle appréhende des espèces que les sens ne sont pas capables de recevoir, puisqu'elle perçoit les objets comme utiles ou nuisibles, et les êtres comme amis ou ennemis. L'appréciation que l'âme sensitive porte

1. *De Veritate*, XXV, 5, ad *Resp.; Sum. theol.*, ad loc.
2. *De Div. Nom.*, c. VII.

ainsi sur les choses confère à l'animal une sorte de prudence naturelle dont les résultats sont analogues à ceux que la raison obtient par des voies toutes différentes. Or, il semble que l'irascible soit supérieur au concupiscible, comme l'estimative l'est à l'imagination. Lorsque l'animal, en vertu de son appétit concupiscible, tend vers l'objet qui lui procure une jouissance, il ne fait rien que de parfaitement proportionné à la nature propre de l'âme sensitive. Mais que l'animal mû par l'irascible en vienne à oublier son plaisir pour désirer une victoire qu'il ne peut obtenir sans douleur, c'est là le fait d'une puissance appétitive extrêmement proche d'un ordre supérieur au sensible. De même que l'estimative obtenait des résultats analogues à ceux de l'intellect, l'irascible obtient des résultats analogues à ceux de la volonté. Nous pouvons donc placer l'irascible au-dessus du concupiscible, encore qu'il ait pour fin d'en sauvegarder l'acte; nous verrons en lui l'instrument le plus noble dont la nature ait doué l'animal pour se maintenir dans l'existence et assurer sa propre conservation[1].

Cette conclusion qui s'impose en ce qui concerne l'animal ne vaut pas moins en ce qui concerne l'homme doué de volonté et de raison. Les puissances de l'appétit sensitif sont exactement de même nature chez l'animal et chez l'homme raisonnable. Les mouvements accomplis sont identiques, seule leur origine diffère. Si nous considérons l'appétit sensitif tel qu'il se rencontre dans les animaux, nous constatons qu'il est mû et déterminé par les appréciations de leur estimative ; ainsi la brebis craint le loup parce qu'elle le juge spontanément dangereux. Or, nous avons noté précédemment[2] que l'estimative est remplacée chez l'homme par une faculté cogitative, qui collationne les images des objets particuliers. C'est donc la cogitative qui détermine les mouvements de notre appétit sensitif. Et, comme cette raison particulière elle-même, de nature sensible, se trouve mue et dirigée chez l'homme par la raison universelle, il est légitime d'affirmer que nos appétits sont placés sous la dépendance de notre raison. Rien de plus facile, d'ailleurs, que de s'en assurer. Les raisonnements syllogistiques partent de prémisses universelles pour en conclure des propositions particulières. Lorsque l'objet sensible est perçu par nous comme bon ou mauvais, utile ou nuisible, on peut dire que la perception de *ce nuisible* ou de *cet utile* particulier est conditionnée par notre connaissance intellectuelle du nuisible et de l'utile en général. La raison peut, en agissant sur l'imagination au

1. *De Veritate*, XXV, 2, ad *Resp.*
2. Voir c. X, p. 161.

moyen de syllogismes appropriés, faire apparaître tel objet comme plaisant ou redoutable, agréable ou pénible. On peut calmer sa colère ou apaiser sa crainte en la raisonnant[1]. Ajoutons enfin que, chez l'homme, l'appétit sensitif ne peut faire exécuter aucun mouvement par la puissance motrice de l'âme s'il n'obtient d'abord l'assentiment de la volonté. Chez les animaux, l'appétit irascible ou concupiscible détermine immédiatement certains mouvements; la brebis craint le loup, elle prend aussitôt la fuite. Ici nul appétit supérieur qui puisse inhiber les mouvements d'origine sensible. Il n'en est pas de même chez l'homme; ses mouvements ne sont pas infailliblement déclanchés par l'inclination de ses appétits, mais ils attendent toujours, au contraire, l'ordre supérieur de la volonté. Dans toutes les puissances motrices ordonnées, les inférieures ne meuvent qu'en vertu des supérieures : l'appétit sensitif qui est d'un ordre inférieur ne saurait déterminer aucun mouvement sans le consentement de l'appétit supérieur. Ainsi, de même que dans les sphères célestes, les inférieures sont mues par les supérieures, de même l'appétit est mû par la volonté[2].

Nous sommes parvenus ici au seuil de l'activité volontaire et du libre arbitre proprement dit. Il nous suffira, pour l'atteindre, d'attribuer à l'appétit un objet proportionné sous le rapport de l'universalité à celui de la connaissance rationnelle. Ce qui situe la volonté dans son degré propre de perfection c'est qu'elle a pour objet premier et principal le désirable et le bien comme tels; les êtres particuliers ne peuvent devenir des objets de volonté que dans la mesure où ils participent à la raison universelle de bien[3]. Déterminons les rapports qui peuvent s'établir entre l'appétit et le nouvel objet.

C'est un fait digne de remarque que chaque puissance appétitive est nécessairement déterminée par son objet propre. Chez l'animal dépourvu de raison, l'appétit est incliné infailliblement par le désirable que les sens appréhendent; la brute qui voit le délectable ne peut pas ne pas le désirer. Il en est de même en ce qui concerne la volonté. Son objet propre est le bien général, et c'est pour elle une nécessité naturelle absolue que de le désirer. Cette nécessité découle immédiatement de sa propre définition. Le nécessaire, en effet, c'est ce qui ne peut pas ne pas être. Lorsque cette nécessité s'impose à un être en vertu d'un de ses principes essentiels, soit matériel, soit formel, on dit

1. *De Veritate*, XXV, 4, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 81, 3, ad *Resp.*
3. *De Veritate*, XXV, 1, ad *Resp.*

de cette nécessité qu'elle est naturelle et absolue. On dira en ce sens que tout composé d'éléments contraires se corrompt nécessairement, et que les angles de tout triangle sont nécessairement égaux à deux droits. De même encore l'intellect doit, par définition, adhérer nécessairement aux principes premiers de la connaissance. Et de même, enfin, la volonté doit nécessairement adhérer au bien en général, c'est-à-dire à la fin dernière, qui est la béatitude. C'est trop peu de dire qu'une telle nécessité naturelle ne répugne pas à la volonté; elle est le principe formel constitutif de son essence. Ainsi donc qu'à l'origine de toutes nos connaissances spéculatives se trouve l'intellection des principes, l'adhésion de la volonté à la fin dernière se trouve à l'origine de toutes nos opérations volontaires. Et il ne peut pas en aller autrement. Ce qu'un être possède de par les exigences de sa propre nature et d'une possession immobile est nécessairement en lui le fondement et le principe de tout le reste, propriétés aussi bien qu'opérations. Car la nature de chaque chose et l'origine de tout mouvement se trouvent toujours dans un principe immobile[1]. Concluons donc. La volonté veut nécessairement le bien en général; cette nécessité ne signifie pas autre chose, sinon que la volonté ne peut pas ne pas être elle-même, et cette adhésion immobile au bien comme tel constitue le principe premier de toutes ses opérations.

De ce que la volonté ne peut pas ne pas vouloir le bien en général : *bonum secundum communem boni rationem*[2], s'ensuit-il qu'elle veuille nécessairement tout ce qu'elle veut? Il est évident que non. Reprenons en effet le parallèle entre l'appétit et la connaissance. La volonté, disions-nous, adhère naturellement et nécessairement à la fin dernière qui est le Souverain Bien, comme l'intellect donne une adhésion naturelle et nécessaire aux premiers principes. Or, il y a des propositions qui sont intelligibles pour la raison humaine, mais qui ne sont pas reliées à ces principes par un lien de connexion nécessaire. Telles sont les propositions contingentes, c'est-à-dire toutes celles qu'il est possible de nier sans contredire aux principes premiers de la connaissance. L'adhésion immuable que l'intellect accorde aux principes ne le contraint donc pas à accepter de telles propositions. Mais il est, au contraire, des propositions que l'on nomme nécessaires, parce qu'elles découlent nécessairement des premiers principes dont on peut les déduire par voie de démonstration. Nier ces propositions reviendrait à

1. *Sum. theol.*, I, 82, 1, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 59, 4, ad *Resp.*

nier les principes dont elles découlent. Si donc l'intellect aperçoit la connexion nécessaire qui relie ces conclusions à leurs principes, il doit nécessairement accepter les conclusions comme il accepte les principes dont il les déduit; mais son assentiment n'a rien de nécessaire tant qu'une démonstration ne lui a pas fait découvrir la nécessité de cette connexion. Il en est de même en ce qui concerne la volonté. Un très grand nombre de biens particuliers sont tels qu'on peut être parfaitement heureux sans les posséder; ils ne sont donc pas liés à la béatitude par une connexion nécessaire et, par conséquent, la volonté n'est pas naturellement nécessitée à vouloir de tels biens.

Considérons, d'autre part, les biens qui sont reliés à la béatitude par un lien de connexion nécessaire. Ce sont manifestement tous les biens par lesquels l'homme s'attache à Dieu, en qui seul consiste la véritable béatitude; la volonté humaine ne peut donc pas ne pas leur donner son adhésion. Mais il s'agit là d'une nécessité de droit, non de fait. De même que les conclusions s'imposent nécessairement à ceux-là seuls qui les voient impliquées dans les principes, de même l'homme n'adhérerait indéfectiblement à Dieu et à ce qui est de Dieu que s'il voyait l'essence divine d'une vue certaine et la connexion nécessaire des biens particuliers qui s'y rattachent. Tel est le cas des bienheureux qui sont confirmés en grâce; leur volonté adhère nécessairement à Dieu, parce qu'ils en voient l'essence. Ici-bas, au contraire, la vue de l'essence divine nous est refusée; notre volonté veut donc nécessairement la béatitude, mais rien de plus. Nous ne voyons pas avec une évidence contraignante que Dieu est le Souverain Bien et la seule béatitude; et nous ne découvrons pas avec une certitude démonstrative le lien de connexion nécessaire qui peut relier à Dieu ce qui est véritablement de Dieu. Ainsi, non seulement la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut, mais encore elle ne veut nécessairement que le Souverain Bien; et, comme son imperfection est telle qu'elle ne se trouve jamais placée qu'en présence de biens particuliers, nous pouvons conclure que, sous réserve du Bien en général, elle n'est jamais nécessitée à vouloir ce qu'elle veut[1]. Cette vérité apparaîtra plus clairement encore lorsque nous aurons déterminé les rapports qui s'établissent, au sein de l'âme humaine, entre l'entendement et la volonté.

Il n'est pas sans intérêt pour l'intelligence de ce qu'est notre libre

1. *De Veritate*, XXII, 6, ad *Resp.*; *De Malo*, III, 3, ad *Resp.*; *Sum. theol.*, I, 82, 2, ad *Resp.*

13

arbitre de chercher si l'une de ces deux puissances est plus noble que l'autre et de plus éminente dignité. Or, l'intellect et la volonté peuvent être considérés soit dans leur essence même, soit comme des puissances particulières de l'âme exerçant des actes déterminés. Par essence, l'intellect a pour fonction d'appréhender l'être et le vrai pris dans leur universalité; la volonté, d'autre part, est par essence l'appétit du bien en général. Si nous les comparons à ce point de vue, l'intellect nous apparaît comme plus éminent et plus noble que la volonté, parce que l'objet de la volonté est compris et inclus dans celui de l'intellect. La volonté tend vers le bien en tant que désirable; or, le bien suppose l'être; il n'y a de bien désirable que là où il y a un être qui soit bon et désirable. Mais l'être est l'objet propre de l'intellect; l'essence du bien que la volonté désire est cela même que l'intellect appréhende: de telle sorte que si nous comparons les objets de ces deux puissances, celui de l'intellect nous apparaîtra comme absolu, celui de la volonté comme relatif. Et, puisque l'ordre des puissances de l'âme suit l'ordre de leurs objets, nous pouvons conclure que, pris en lui-même et absolument, l'intellect est plus éminent et plus noble que la volonté[1].

Notre conclusion sera la même si nous comparons l'intellect considéré par rapport à son objet universel et la volonté considérée comme une puissance de l'âme particulière et déterminée. L'être et le vrai universel que l'intellect a pour objet propre contiennent en effet la volonté, son acte, et même son objet, comme autant d'êtres et de vrais particuliers. Au regard de l'intellect, la volonté, son acte et son objet sont matière à intellection, exactement comme la pierre, le bois et tous les êtres et toutes les vérités qu'il appréhende. Mais, si nous considérons la volonté selon l'universalité de son objet, qui est le bien, et l'intellect, au contraire, comme une puissance spéciale de l'âme, le rapport de perfection qui précède va se trouver renversé. Chaque intellect individuel, chaque connaissance intellectuelle et chaque objet de connaissance constituent des biens particuliers et, à ce titre, viennent se ranger sous le bien universel qui est l'objet propre de la volonté. Envisagée de ce point de vue, la volonté se présente à nous comme supérieure à l'intellect et capable de le mouvoir.

Il y a donc inclusion réciproque et, par le fait même, motion réciproque de l'entendement et de la volonté. Une chose peut en mouvoir une autre parce qu'elle en constitue la fin. En ce sens, la fin meut celui

1. *Sum. theol.*, I, 82, 3, ad *Resp.*

qui la réalise, puisqu'il agit en vue de la réaliser. L'intellect meut donc la volonté, puisque le bien que l'intellect appréhende est l'objet de la volonté et la meut à titre de fin. Mais on peut dire encore qu'un être en meut un autre lorsqu'il agit sur lui et modifie l'état dans lequel il se trouve; ainsi, ce qui altère meut ce qui est altéré et le moteur meut le mobile. Et l'on peut dire qu'en ce sens l'intellect est mû par la volonté. Dans toutes les puissances actives réciproquement ordonnées, celle qui regarde la fin universelle meut les puissances qui regardent des fins particulières. C'est ce qu'il est aisé de vérifier dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre social. Le ciel, dont l'action a pour fin la conservation des corps qui s'engendrent et se corrompent, meut tous les corps inférieurs qui n'agissent qu'en vue de conserver leur espèce ou leur propre individualité. De même le roi, dont l'action tend au bien général du royaume tout entier, meut par ses ordres les préposés au gouvernement de chaque cité. Or, l'objet de la volonté, c'est le bien et la fin en général; les autres puissances de l'âme ne sont ordonnées qu'en vue de biens particuliers, comme l'organe visuel, qui a pour fin la perception des couleurs, et l'intellect, qui a pour fin la connaissance du vrai. La volonté meut donc à leurs actes l'intellect et toutes les autres puissances de l'âme, sauf les fonctions naturelles de la vie végétative qui ne sont pas soumises aux décisions de notre liberté[1].

Il nous est aisé désormais de comprendre ce qu'est notre libre arbitre et les conditions dans lesquelles s'exerce son activité. Et, tout d'abord, on peut considérer comme évident que l'homme soit libre. Certains philosophes, cependant, prétendent restreindre la liberté humaine à l'absence de contrainte. C'est là une condition nécessaire, mais nullement suffisante, de notre liberté. Il est trop clair, en effet, que la volonté ne peut jamais être contrainte. Qui dit contrainte dit violence, et le violent est, par définition, ce qui contrarie l'inclination naturelle d'une chose. Le naturel et le violent s'excluent donc réciproquement, et l'on ne conçoit pas que quelque chose possède simultanément l'un et l'autre de ces caractères. Or, le volontaire n'est rien d'autre que l'inclination de la volonté vers son objet; si la contrainte et la violence s'introduisaient dans la volonté, elles la détruiraient donc immédiatement. De même, par conséquent, que le naturel est ce qui se fait selon l'inclination d'une nature, de même le volontaire est ce qui se fait selon l'inclination de la volonté, et de même qu'il est impossible qu'une

1. *Sum. theol.*, I, 82, 4, ad *Resp.*

chose soit à la fois violente et naturelle, de même il est impossible qu'une puissance de l'âme soit simultanément contrainte, c'est-à-dire violente, et volontaire[1].

Mais nous avons vu qu'il y a plus et que, libre par définition de toute contrainte, la volonté est également libre de nécessité. Nier cette vérité, c'est supprimer dans les actes humains tout ce qui leur confère un caractère blâmable ou méritoire. Il ne semble pas, en effet, que nous puissions mériter ou démériter en accomplissant des actes qu'il ne serait pas en notre pouvoir d'éviter. Or, une doctrine qui aboutit à supprimer le mérite, et par conséquent toute morale, doit être considérée comme aphilosophique : *extranea philosophiae*. Si, en effet, il n'y a rien en nous qui soit libre, et si nous sommes nécessairement déterminés à vouloir, délibérations et exhortations, préceptes et punitions, louanges et blâmes, en un mot tous les objets de la philosophie morale disparaissent aussitôt et perdent toute signification. Une telle doctrine, disons-nous, est aphilosophique, comme le sont toutes les opinions qui détruisent les principes d'une partie quelconque de la philosophie, et comme le serait cette proposition : rien ne se meut, parce qu'elle rendrait impossible toute philosophie naturelle[2]. Or, la négation de notre libre arbitre, lorsqu'elle ne s'explique pas par l'impuissance où certains hommes se trouvent de maîtriser leurs passions, n'a pas d'autre fondement que des sophismes et, avant tout, l'ignorance des mouvements que les puissances de l'âme humaine accomplissent et du rapport qu'elles soutiennent avec leur objet.

Le mouvement de toute puissance de l'âme peut, en effet, se considérer à deux points de vue : celui du sujet et celui de l'objet. Prenons un exemple. La vue, considérée en elle-même, peut être mue à voir plus ou moins clair si quelque changement vient à se produire dans la disposition de l'organe visuel. Ici le principe du mouvement se trouve dans le sujet. Mais il peut se trouver dans l'objet, ainsi qu'il arrive lorsque l'œil perçoit un corps blanc auquel vient se substituer un corps noir. Le premier genre de modification concerne l'exercice même de l'acte; elle fait que l'acte est accompli ou ne l'est pas et qu'il est mieux ou moins bien accompli. La deuxième modification concerne la spécification de l'acte, car l'espèce de l'acte est déterminée par la nature de son objet. Considérons donc l'exercice du mouvement volontaire sous l'un

1. *Sum. theol.*, I, 82, 1, ad *Resp.*
2. *De malo*, VI, art. un., ad *Resp.*

et l'autre de ces deux aspects et constatons en premier lieu que la volonté ne se trouve soumise à aucune détermination nécessaire quant à l'exercice même de son acte.

Nous avons établi précédemment que la volonté meut toutes les puissances de l'âme; elle se meut donc elle-même comme elle meut tout le reste. On objectera peut-être qu'elle se trouve ainsi en puissance et en acte à la fois et sous le même rapport; mais la difficulté n'est qu'apparente. Considérons, par exemple, l'intellect d'un homme qui cherche à découvrir la vérité; il se meut lui-même vers la science, car il va de ce qu'il connaît en acte à ce qu'il ignore et ne connaît qu'en puissance. De même, lorsqu'un homme veut une chose en acte, il se meut lui-même à vouloir une autre chose qu'il ne veut qu'en puissance, c'est-à-dire, en somme, qu'il ne veut pas encore. Ainsi, lorsqu'un homme veut la santé, cette volonté qu'il a de recouvrer la santé le meut à vouloir prendre la potion nécessaire. Aussitôt en effet qu'il veut la santé, il commence à délibérer sur les moyens de l'acquérir, et le résultat de cette délibération est qu'il veut prendre un remède. Que se passe-t-il donc en pareil cas? La délibération précède ici la volonté de prendre un remède; mais la délibération elle-même suppose la volonté d'un homme qui a voulu délibérer. Et puisque cette volonté n'a pas toujours voulu délibérer, il faut qu'elle ait été mue par quelque chose. Si c'est par elle-même, on doit nécessairement supposer une délibération antérieure procédant à son tour d'un acte de volonté. Et comme on ne peut pas remonter ainsi à l'infini, il faut bien admettre que le premier mouvement de la volonté humaine s'explique par l'action d'une cause extérieure, par l'influence de laquelle la volonté ait commencé de vouloir. Quelle peut être cette cause? Le premier moteur de l'intellect et de la volonté se trouve nécessairement, semble-t-il, au-dessus de la volonté et de l'intellect. C'est donc Dieu lui-même. Et cette conclusion n'introduit aucune nécessité dans nos déterminations volontaires. Dieu est en effet le premier moteur de tous les mobiles, mais il meut chaque mobile conformément à sa nature. Celui qui meut le léger vers le haut et le pesant vers le bas meut aussi la volonté selon sa nature propre; il ne lui confère donc pas un mouvement nécessité, mais, tout au contraire, un mouvement naturellement indéterminé et qui peut se diriger vers des objets différents. Si donc nous considérons la volonté en elle-même, comme la source des actes qu'elle exerce, nous ne découvrons rien d'autre qu'une succession

de délibérations et de décisions, toute décision supposant une délibération antérieure et toute délibération supposant à son tour une décision. Que si nous remontons à l'origine première de ce mouvement, nous trouvons Dieu qui le confère à la volonté, mais qui ne le lui confère qu'indéterminé. Du point de vue du sujet et de l'exercice de l'acte, nous ne découvrons donc aucune détermination nécessaire au sein de la volonté.

Considérons, d'autre part, le point de vue de la spécification de l'acte, qui est celui de l'objet. Là encore nous ne découvrons aucune nécessité. Quel est, en effet, l'objet capable de mouvoir la volonté? C'est le bien appréhendé par l'intellect comme convenable : *bonum conveniens apprehensum.* Si donc un certain bien se trouve proposé à l'intellect, et si l'intellect y voit un bien sans toutefois le considérer comme convenable, ce bien ne suffira pas à mouvoir la volonté. D'autre part, les délibérations et les décisions portent sur nos actes, et nos actes sont choses individuelles et particulières. Il ne suffit donc pas qu'un objet soit bon en soi et convenable pour nous d'une manière générale pour qu'il meuve notre volonté; il faut encore que nous l'appréhendions comme bon et convenable dans tel cas particulier, en tenant compte de toutes les circonstances particulières que nous pouvons y découvrir. Or, il n'y a qu'un seul objet qui se présente à nous comme bon et convenable sous tous ses aspects, c'est la béatitude. Boèce la définit : *status omnium bonorum congregatione perfectus*[1]; il est donc manifeste qu'un tel objet meut nécessairement notre volonté. Mais, remarquons-le bien, cette nécessité elle-même ne porte que sur la détermination de l'acte; elle se limite donc exactement à ceci que la volonté ne peut pas vouloir le contraire de la béatitude. On pourrait exprimer autrement encore cette réserve en disant que si la volonté accomplit un acte pendant que l'intellect pense à la béatitude, cet acte sera nécessairement déterminé par un tel objet; la volonté n'en voudra pas d'autre. Mais l'exercice même de l'acte reste libre. Si l'on ne peut pas ne pas vouloir la béatitude pendant que l'on y pense, on peut cependant ne pas vouloir penser à la béatitude; la volonté reste maîtresse de son acte et peut en user comme il lui plaît à l'égard de n'importe quel objet : *libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti*[2].

Supposons, d'autre part, que le bien proposé à la volonté ne soit pas

1. *De Consolat.*, lib. III, prosa 2.
2. *De Veritate*, XXII, 6, ad *Resp.*

tel selon toutes les particularités qui le caractérisent. En pareil cas, non seulement la volonté restera libre d'accomplir ou non son acte, mais encore la détermination elle-même de l'acte n'aura rien de nécessaire. En d'autres termes la volonté pourra, comme toujours, ne pas vouloir que nous pensions à cet objet; mais nous pourrons, en outre, vouloir un objet différent, même pendant que nous penserons à celui-là. Il suffira que ce nouvel objet se présente à nous comme étant bon sous quelque aspect. Pour quelles raisons la volonté préfère-t-elle certains objets à certains autres parmi tous les biens particuliers qui lui sont offerts? On peut en assigner trois principales. Il arrive d'abord qu'un objet l'emporte sur un autre en excellence; en le choisissant, la volonté se meut donc conformément à la raison. Il arrive encore que, par suite de ses dispositions intérieures ou de quelque circonstance extérieure, l'intellect s'arrête sur tel caractère particulier d'un bien et non sur tel autre; la volonté se règle alors sur cette pensée dont l'origine est tout accidentelle. Il faut tenir compte enfin de la disposition dans laquelle se trouve l'homme tout entier. La volonté d'un homme irrité ne se décide pas comme la volonté d'un homme calme, car l'objet qui convient à l'un ne conviendra pas à l'autre. Tel est l'homme, telle est la fin. L'homme sain ne prend pas sa nourriture comme le malade. Or, la disposition qui conduit la volonté à considérer comme bon ou convenable tel ou tel objet peut avoir une double origine. S'il s'agit d'une disposition naturelle et soustraite à la volonté, c'est pour la volonté une nécessité naturelle que de s'y conformer. Ainsi tous les hommes désirent naturellement être, vivre et connaître. S'il s'agit, au contraire, d'une disposition qui ne soit pas naturellement constitutive de l'homme, mais qui soit, au contraire, dépendante de sa volonté, l'individu ne sera pas nécessité à s'y conformer. Supposons, par exemple, qu'une passion quelconque nous fasse considérer comme bon ou mauvais tel ou tel objet particulier, notre volonté peut réagir contre cette passion et transformer, par là même, l'appréciation que nous portons sur cet objet. Nous pouvons apaiser en nous la colère afin de n'être pas aveuglés par elle lorsque nous jugerons un certain objet. Si la disposition considérée est une habitude, il sera plus difficile de s'en délivrer, car il est moins facile de se défaire d'une habitude que de refréner une passion. La chose n'est cependant pas impossible et, là encore, le choix de la volonté demeurera soustrait à toute nécessité[1].

1. *De malo*, VI, art. un., ad *Resp.*

Résumons les conclusions qui précèdent. Supposer que la volonté puisse être contrainte, c'est une contradiction dans les termes et une absurdité; elle est donc entièrement libre de contrainte. Est-elle libre de nécessité? Sur ce point il faut distinguer. En ce qui concerne l'exercice de l'acte, la volonté est toujours libre de nécessité; nous pouvons ne pas vouloir même le Souverain Bien parce que nous pouvons ne pas vouloir y penser. En ce qui concerne la détermination de l'acte, nous ne pouvons pas ne pas vouloir le Souverain Bien ou les objets de nos dispositions naturelles pendant que nous y pensons; mais nous pouvons choisir librement entre tous les biens particuliers, y compris ceux que des dispositions acquises nous font considérer comme tels, sans qu'aucun d'entre eux puisse déterminer le mouvement de notre volonté. Plus brièvement encore, la volonté est toujours libre de vouloir ou de ne pas vouloir un objet quelconque; elle est toujours libre, lorsqu'elle veut, de se déterminer pour tels ou tels objets particuliers. Dès ce moment nous voyons donc se dessiner les éléments constitutifs de l'acte humain; il nous reste à en déterminer plus précisément les rapports en examinant les opérations par lesquelles l'homme se meut vers la béatitude qui constitue son bien suprême et sa dernière fin.

CHAPITRE XIII.

L'acte humain.

On se représente communément l'acte créateur comme n'ayant d'autre effet que de produire tout l'être créé du non-être. Mais c'est là une vue incomplète et unilatérale de ce qu'est la création. Son efficacité ne s'épuise pas dans la poussée qui fait sortir les êtres de Dieu. En même temps que les créatures reçoivent un mouvement qui les pose dans un être relativement indépendant et extérieur à celui du Créateur, elles en reçoivent un second qui les ramène vers leur point de départ et tend à les faire remonter aussi près que possible de leur première source. Nous avons examiné l'ordre selon lequel les créatures intelligentes sortent de Dieu et défini les opérations qui les caractérisent; il nous reste maintenant à déterminer vers quel terme tendent ces opérations et en vue de quelle fin elles s'ordonnent[1].

En réalité, c'est à propos de l'homme, et de lui seul, que le problème apparaît avec toute sa difficulté. Le sort des anges s'est définitivement fixé dès le premier moment qui a suivi leur création. Non pas qu'ils aient été créés dans l'état de béatitude[2]; mais créés, ainsi qu'il est probable, en état de grâce, ceux d'entre eux qui le voulurent se tournèrent vers Dieu par un acte unique de charité qui leur mérita aussitôt le bonheur éternel[3], et, inversement, les mauvais anges, par un acte unique

1. Sur la morale de saint Thomas dans son ensemble, voir A. de la Barre, *La morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques; mémento théorique et guide bibliographique*, Paris, 1911; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916.

2. *In II Sent.* dist. *IV*, art. 1.

3. *Sum. theol.*, I, 62, 5, ad *Resp.* La raison de ce fait se trouve dans la perfection de la nature angélique. L'ange vit naturellement sous le régime de l'intuition directe et il ignore la connaissance discursive; il peut donc atteindre sa fin par un seul acte; l'homme est obligé au contraire de la chercher; il lui faut donc du temps et une vie d'une certaine durée

de leur libre arbitre, se détournèrent à jamais de lui[1]. En ce qui concerne les créatures inférieures à l'homme, c'est-à-dire dépourvues de connaissance intellectuelle, la solution du problème n'est pas moins simple. Dénuées d'intelligence et de volonté, elles ne peuvent atteindre leur fin dernière, qui est Dieu, qu'en tant qu'elles participent à quelque ressemblance de leur créateur. Douées d'être, de vie ou de connaissance sensible, elles constituent, à des degrés divers, autant d'images du Dieu qui les a formées, et la possession de cette similitude équivaut pour elles à la possession de leur dernière fin[2]. La vérité de cette conclusion est évidente. Il est manifeste, en effet, que la fin correspond toujours au principe. Si donc nous connaissons le principe de toutes choses, il est impossible qus nous ignorions quelle en est la fin. Or, nous avons démontré précédemment que le principe premier de toutes choses est un créateur transcendant à l'univers qu'il a créé. La fin de toutes choses doit donc être un bien, puisque le bien seul peut jouer le rôle de fin, et un bien qui soit extérieur à l'univers; cette fin n'est donc autre que Dieu. Il reste à savoir comment des créatures dépourvues d'intelligence peuvent avoir une fin qui leur soit extérieure. Lorsqu'il s'agit d'un être intelligent, la fin de son opération est constituée par ce qu'il se propose de faire ou le but vers lequel il tend. Mais lorsqu'il s'agit d'un être dénué d'intellect, la seule manière de posséder une fin extérieure à soi-même consiste soit à la posséder effectivement sans la connaître, soit à la représenter. C'est en ce sens qu'on peut dire d'Hercule qu'il est la fin de la statue par laquelle on veut le représenter. Et en ce sens également on peut dire du Souverain Bien extérieur à l'univers qu'il est la fin de toutes choses, en tant qu'il est possédé et représenté par elles, parce que toutes les créatures tendent à le participer et à le représenter autant qu'il est possible à chacune d'elles[3].

Mais il n'en est pas de même en ce qui concerne l'homme doué de libre arbitre, c'est-à-dire d'intelligence et de volonté. L'inclination que Dieu lui a imprimée en le créant n'est pas naturelle; c'est une inclination volontaire, et il résulte de là que cette créature, image de Dieu, comme toutes les autres et plus excellemment que nombre d'entre elles,

pour l'atteindre. La longueur de la vie humaine est donc fondée sur le mode de connaissance qui est celui de l'homme : « Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus : et ideo homini longior vita data est ad merendum beatitudinem, quam angelo. » *Ibid.*, ad 1m. Cf. I, 58, 3 et 4; I, 62, 6, ad *Resp.*

1. *Ibid.*, 63, 6, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 1, 8, ad *Resp.*
3. *Cont. Gent.*, III, 17; *Sum. theol.*, I, 103, 2, ad *Resp.* et ad 2m.

est maîtresse du choix de ses actes. Nous devons donc chercher quelle en est la fin dernière et par quels moyens il lui sera possible d'y parvenir.

A. — La structure de l'acte humain.

Il a été précédemment établi que l'homme est un être doué de volonté, ainsi qu'il est inévitable chez un agent raisonnable et libre. On sait aussi d'où provient cette liberté. Elle résulte de l'écart qui se rencontre toujours, ici-bas, entre notre volonté et son objet. Par essence la volonté tend vers le bien universel; en fait, elle se trouve toujours placée en présence de biens particuliers. Ces biens particuliers, incapables de remplir son désir, ne constituent donc pas à son égard des fins nécessitantes, d'où il résulte qu'elle demeure à leur égard entièrement libre. *Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*[1]. Mais si nous sommes désormais possesseurs du principe général qui régit notre activité raisonnable tout entière, il nous reste à en démontrer le mécanisme et à voir comment, dans la pratique, ce mécanisme fonctionne.

Partons de la conclusion que nous venons de rappeler. Elle ne peut se comprendre que si nous posons d'une part la volonté, d'autre part un objet vers lequel elle tend. Ce mouvement de la volonté qui se meut elle-même et qui meut toutes les autres puissances de l'âme vers son objet reçoit le nom d'*intention*. Il importe, d'ailleurs, que nous déterminions précisément quels sont, à ce point de départ de l'activité humaine, les rôles respectifs de l'intellect et de la volonté. Ils agissent ici l'un sur l'autre, mais sous des rapports différents. Considérons, en effet, les objets de ces deux puissances. Celui de l'intellect n'est autre que l'être et le vrai universel. Mais l'être et le vrai universel constituent le premier principe formel qu'il soit possible d'assigner, et le principe formel d'un acte est aussi ce qui le situe dans une espèce déterminée. Par exemple, l'action d'échauffer n'est telle qu'en raison de son principe formel qui est la chaleur. Or, l'intellect meut la volonté en lui présentant son objet, qui est l'être et le vrai universel, et par là elle situe l'acte de la volonté dans son espèce propre, en opposition avec les actes

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 10, 2, ad *Resp.*

accomplis par les puissances sensitives ou purement naturelles. Il y a donc bien ici une motion réelle et efficace de la volonté par l'intellect. Mais, inversement, la volonté meut à son tour l'intellect en ce sens qu'elle peut, dans certains cas, lui communiquer effectivement le mouvement. Si l'on compare, en effet, toutes nos facultés actives entre elles, celle qui tend à la fin universelle apparaîtra nécessairement comme agissant sur celles qui tendent à des fins particulières. Car tout ce qui agit agit en vue d'une fin et l'art dont l'objet propre est une certaine fin dirige et meut les arts qui procurent les moyens d'atteindre cette fin. Or, l'objet de la volonté est précisément le bien, c'est-à-dire la fin en général. Donc, puisque toute puissance de l'âme tend vers un bien particulier qui est son bien propre, comme la vue vers la perception des couleurs et l'intellect vers la connaissance du vrai, la volonté, dont l'objet est le bien en général, doit pouvoir user de toutes les puissances de l'âme, et en particulier de l'intellect, comme elle l'entend[1].

Ainsi la volonté meut toutes les facultés vers leur fin, et c'est à elle qu'appartient en propre cet acte premier de l'intention : *in aliquid tendere*. En tant qu'elle fait acte d'intention, la volonté se tourne vers la fin comme vers le terme de son mouvement, et comme, en voulant la fin, elle veut nécessairement les moyens, il en résulte que l'intention de la fin et la volonté des moyens constituent un seul et même acte. On en comprendra sans peine la raison. Le moyen est à la fin comme le milieu est au terme. Or, dans les êtres naturels c'est le même mouvement qui passe par le milieu et qui aboutit à son terme : il en est également ainsi dans les mouvements de la volonté. C'est accomplir un seul acte de vouloir que de *vouloir-un-remède-en-vue-de-la-santé*. On ne veut le moyen qu'à cause de la fin ; la volonté du moyen se confond donc ici avec l'intention de la fin[2].

L'objet propre de l'intention est la fin voulue en elle-même et pour elle-même ; elle constitue donc un acte simple et, pour ainsi parler, un mouvement indécomposable de notre volonté. Mais l'activité volontaire devient extrêmement complexe au moment où nous passons de l'intention de la fin au choix des moyens. Elle tend d'un seul acte, vers la fin et vers les moyens, lorsqu'elle a opté pour tels ou tels moyens déterminés ; mais l'option en faveur de tels ou tels moyens n'appartient pas en

1. *Sum. theol.*, I, 82, 6, ad *Resp.;* Iª-IIªᵉ, 9, 1, ad *Resp.; Cont. Gent.*, I, 72; III, 26; *De Veritate*, qu. XXII, 12, ad *Resp.*; *De malo*, VI, 1, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 12, 3, ad *Resp.*, et 4, ad *Resp.; De Veritate*, qu. XXII, art. 14, ad *Resp.*

propre à l'acte volontaire d'intention. Cette option est le fait de l'élection, elle-même précédée de la délibération et du jugement.

Les actions humaines concernent toujours le particulier et le contingent; or, lorsqu'on passe de l'universel au particulier, on sort de l'immobile et du certain pour entrer dans le variable et l'incertain. C'est d'ailleurs pourquoi la connaissance de ce qu'il faut faire est fatalement remplie d'incertitudes. Or, la raison ne se risque jamais à porter un jugement dans les questions douteuses et incertaines sans le faire précéder d'une délibération; c'est cette délibération qui reçoit le nom de *consilium*. Nous venons de noter que l'objet de cette délibération n'est pas la fin en tant que telle. L'intention de la fin, étant le principe même dont l'action prend son point de départ, ne saurait être mise en question. Si cette fin peut, à son tour, devenir l'objet d'une délibération, ce ne saurait être à titre de fin, mais uniquement en tant qu'elle peut être considérée elle-même comme un moyen ordonné en vue d'une autre fin. Ce qui joue le rôle de fin dans une délibération peut donc jouer le rôle de moyen dans une autre et, à ce titre, tomber sous le coup de la discussion[1]. Quoi qu'il en soit de ce point, la délibération doit prendre fin par un jugement, faute de quoi elle se prolongerait à l'infini, et l'on ne déciderait jamais. Limitée par son terme initial, qui est l'intention simple de la fin, elle est également limitée par son terme final qui est la première action dont nous estimons qu'elle doive être faite. Ainsi la délibération se conclut par un jugement de la raison pratique, et toute cette partie du processus volontaire s'accomplit dans l'intellect seul, sans que la volonté intervienne pour autre chose que pour le mettre en mouvement et, en quelque sorte, le déclencher.

Supposons maintenant que la volonté se trouve en présence des résultats acquis par la délibération. Puisque la raison pratique s'exerce en matière particulière et contingente, elle aboutira généralement à deux ou plusieurs jugements, dont chacun nous représentera une action comme bonne par quelque côté. A cette constatation par l'intellect d'une pluralité d'actions proposées à la volonté comme possibles, correspond dans la volonté elle-même un mouvement de complaisance vers ce qu'il y a de bon dans chacune de ces actions. En s'y complaisant et en s'y attachant, la volonté prend une sorte d'expérience de l'objet auquel elle s'attache : *quasi experentiam quamdam sumens de re cui inhaeret*[2], et, ce faisant, elle y apporte son consentement. Nous donne-

1. *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, 14, 1, ad *Resp.*, et 2, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, 15, 1, ad *Resp.*

rons donc le nom de *consensus* à l'acte par lequel la volonté s'applique et adhère au résultat de la délibération.

Mais la délibération ne saurait trouver son terme dans un tel consentement. Puisqu'elle aboutit à plusieurs jugements qui suscitent dans la volonté plusieurs consentements, il faut encore que, par un acte décisif, la volonté choisisse l'un de ces consentements de préférence aux autres. La délibération nous amène à constater que plusieurs moyens peuvent nous conduire à la fin vers laquelle nous tendons, chacun de ces moyens nous plaît et, en tant qu'il nous plaît, nous y adhérons; mais de ces multiples moyens qui nous plaisent nous en choisissons un, et ce choix appartient en propre à l'élection (*electio*). Il peut cependant arriver qu'un seul moyen soit proposé par la raison et, par conséquent, qu'un seul moyen nous plaise. En pareil cas on peut dire que l'élection se confond avec le consentement[1].

Qu'est-ce donc que l'élection? C'est un acte dont une partie relève de la raison ou de l'intellect, alors que l'autre partie relève de la volonté. Aussi la voyons-nous nommée par Aristote : *appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*[2]. Prise en son sens plein, elle n'est pas autre chose, en effet, que l'acte complet par lequel la volonté se détermine et qui comprend à la fois la délibération de la raison et la décision de la volonté. La raison et l'entendement sont requis afin qu'il y ait délibération en la manière que nous avons exposée et jugement sur les moyens qui nous semblent préférables; la volonté est requise pour qu'il y ait consentement donné à ces moyens et option de préférence en faveur de l'un d'eux. Mais il reste encore à déterminer si, pris en son essence propre, l'acte par lequel se conclut définitivement la délibération relève de l'entendement ou de la volonté. Pour en décider, il faut remarquer que la substance d'un acte dépend à la fois de sa matière et de sa forme. Or, parmi les actes de l'âme, un acte qui, par sa matière, relève d'une certaine puissance peut cependant tenir sa forme et, par conséquent, recevoir sa spécification d'une puissance d'un ordre supérieur; car l'inférieur s'ordonne toujours par rapport au supérieur. Si, par exemple, un homme accomplit un acte de force pour l'amour de Dieu, cet acte est bien, à la vérité, dans sa matière même, un acte de force, mais dans sa forme c'est un acte d'amour, et par conséquent c'est, substantiellement, un acte d'amour. Appliquons ce raisonnement

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 15, 3, ad 3ᵐ.
2. *In VI Ethic.*, cap. II, n. 5, lect. II.

à l'élection. L'entendement y apporte en quelque sorte la matière de l'acte en proposant les jugements à l'acceptation de la volonté; mais pour donner à cet acte la forme même de l'élection, il faut un mouvement de l'âme vers le bien qu'elle choisit. L'élection constitue donc, dans sa substance même, un acte de volonté[1].

Telle est, dans ses lignes générales, la structure de l'acte humain. On y voit agir et réagir l'un sur l'autre l'intellect et la volonté, mais ce serait une erreur que de les confondre dans l'unité d'une même action. Elles s'entre-croisent perpétuellement, elles ne se mêlent jamais. C'est ce que l'on apercevra plus clairement peut-être si l'on distingue les actes spontanés des actes commandés. Tout acte de volonté est ou spontané, comme celui par lequel la volonté tend vers sa fin prise en tant que telle, ou commandé, comme il arrive lorsque la raison nous intime cet impératif : *Fais cela*. Il est évident, d'ailleurs, que rien n'est plus en notre pouvoir que les actes volontaires et que, par conséquent, nous pouvons toujours nous intimer un tel commandement[2]. Que se produit-il en pareil cas? Il peut arriver que la raison dise simplement : *Voilà ce qu'il faut faire;* et, manifestement, elle intervient seule en cette circonstance. Mais il peut arriver aussi qu'elle commande : *Fais cela*, et qu'elle meuve ainsi la volonté à le vouloir; l'intimation appartient alors à l'intellect, et ce qu'il y a de moteur en elle appartient à la volonté[3]. Considérons, d'autre part, les opérations de la raison qui sont impliquées dans un acte humain. S'il s'agit de l'exercice même de l'acte rationnel, il peut toujours être l'objet d'un impératif; tel celui par lequel on ordonne à quelqu'un de prêter attention ou de faire appel à sa raison. Que s'il s'agit de l'objet possible d'un tel acte, on doit distinguer soigneusement entre deux cas. D'une part, l'intellect peut appréhender simplement, dans une question quelconque, une certaine vérité; et cela dépend uniquement de notre lumière naturelle, aucunement de notre volonté. Il n'est pas en notre libre pouvoir d'apercevoir ou de ne pas apercevoir la vérité pendant le temps que nous la découvrons. Mais l'intellect peut, d'autre part, donner son assentiment à ce qu'il appréhende[4]. Si donc ce qu'il appréhende rentre dans la catégorie des propositions auxquelles, de par sa nature même, il doit accorder son

1. *Sum. theol.*, I, 83, 8, ad *Resp.;* Ia-IIae, 13, 1, ad *Resp.; De Veritate*, qu. XXII, art. 15, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 17, 5, ad *Resp.*

3. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 17, 1, ad *Resp.*

4. Sur la distinction entre *assentir*, qui est plutôt réservé à l'intellect, et *consentir*,

assentiment, par exemple les premiers principes, il n'est pas en notre pouvoir de leur donner ou de leur refuser notre assentiment. Si, au contraire, les propositions appréhendées ne convainquent point tellement notre intellect qu'il ne puisse encore les affirmer ou les nier et suspendre à tout le moins son refus ou son consentement, il est manifeste qu'en pareil cas l'assentiment ou la négation demeurent en notre pouvoir et tombent sous le coup de notre volonté[1]. Mais dans tous les cas c'est l'entendement seul qui appréhende les vérités, qui les accepte ou les refuse et qui intime les ordres, alors que le mouvement qu'il reçoit ou qu'il transmet vient toujours de la volonté. Tout mouvement reste donc volontaire, même lorsqu'il semble venir de l'intellect; toute connaissance reste intellectuelle, même lorsqu'elle tire son origine d'un mouvement de la volonté.

B. — Les habitus.

Nous venons de définir les actes humains en eux-mêmes et comme dans l'abstrait, mais ce n'est pas dans l'abstrait qu'ils se posent. Ce sont des hommes individuels concrets qui les accomplissent; or, ces hommes ne sont pas de pures substances, ils ont aussi leurs accidents. Chaque sujet agissant, au lieu d'être un agent schématique constitué théoriquement par une raison et une volonté, est encore influencé dans son action par certaines manières qui lui sont propres, par les dispositions permanentes dont il est affecté et dont les principales sont les habitus et les vertus. Voyons d'abord quelle est la nature des habitus.

L'homme, nous le savons, est un être discursif et dont la vie doit avoir une certaine durée pour qu'il puisse atteindre sa fin. Or, cette durée n'est pas celle d'un corps inorganique dont le mode d'être demeurerait invariable au cours de son déroulement, c'est la durée d'un être vivant. Chacun des efforts que fait l'homme pour atteindre sa fin, au lieu de retomber dans le néant, s'enregistre en lui et laisse sur lui sa marque. L'âme de l'homme, aussi bien que son corps, a une histoire; elle conserve son passé pour en jouir et l'utiliser dans un perpétuel présent : la forme la plus générale de cette fixation de l'expérience passée se nomme l'habitus. L'habitus, tel que saint Thomas le conçoit, est en effet une qualité, c'est-à-dire, non pas la substance même de l'homme,

qui, en raison de l'union qu'il semble supposer entre la puissance et l'objet, est réservé en principe à la volonté, voir *Sum. theol.*, Ia-IIae, 15, 1, ad 3m.

1. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 17, 6, ad *Resp.; De Virtut.*, qu. 1, art. 7, ad *Resp.*

mais une certaine disposition qui s'y ajoute et la modifie. Ce qui caractérise cette disposition et l'habitus comme tel parmi toutes les autres espèces de la qualité, c'est qu'il est une disposition du sujet par rapport à sa propre nature; en d'autres termes, les habitus d'un être déterminent la manière dont il réalise sa propre définition.

Il résulte de là qu'un habitus quelconque ne peut jamais se décrire sans que la qualification de bon ou de mauvais ne figure dans sa description. En effet, ce qui définit une chose, c'est sa forme; mais la forme n'est pas seulement l'essence de la chose, elle en est aussi la raison d'être; la forme d'une chose c'en est en même temps la fin. Dire comment les habitus d'un être déterminent la manière dont il réalise sa propre définition, c'est donc dire à la fois comment il réalise son essence et à quelle distance il se trouve de sa propre fin. Si les habitus de cet être le rapprochent du type idéal vers lequel il tend, ces habitus sont bons; s'ils l'en éloignent, au contraire, ce sont des habitus mauvais; on peut donc les définir en général les dispositions selon lesquelles un sujet est bien ou mal disposé[1], et si les habitus sont des qualités et des accidents, ce sont évidemment ceux qui tiennent de plus près à la nature de la chose, ceux qui sont le plus près d'entrer dans son essence et de s'intégrer à sa définition[2].

Quelles sont les conditions requises pour qu'un habitus puisse se développer? La première, et celle qui implique au fond toutes les autres, est l'existence d'un sujet qui soit en puissance à l'égard de plusieurs déterminations différentes, et en qui plusieurs principes différents puissent se combiner pour produire une seule de ces déterminations[3]. C'est dire que Dieu, par exemple, puisqu'il est totalement en acte, ne saurait être le sujet d'aucun habitus; c'est dire également que les corps célestes, dont la matière est totalement et définitivement fixée par leur forme, ne comportent pas non plus cette indétermination que nous estimons nécessaire à la naissance des habitus; c'est dire enfin

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 49, 2, ad *Resp.*, Aristote, *Mét.*, IV, 20, 1022, b, 10.

2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 49, 2, ad *Resp.* C'est également ce qui légitime l'exigence de stabilité pour que l'on puisse parler d'habitus. Tous les habitus sont des dispositions, mais toutes les dispositions ne sont pas des habitus; une disposition n'est que passagère, un habitus est une disposition permanente. Là encore nous ne sommes pas dans le domaine du défini et de l'immobile; une disposition est de plus en plus ou de moins en moins habitus, selon qu'il est de moins en moins ou de plus en plus facile de la perdre. Un habitus est un organisme qui se développe : « Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir » (*Ibid.*, ab 3ᵐ).

3. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 49, 4, ad *Resp.*

que les qualités des corps élémentaires, qui sont nécessairement et inséparablement liées à ces éléments, ne sauraient non plus leur en fournir l'occasion. En réalité, le véritable sujet d'un habitus, c'est une âme comme l'âme humaine, car elle comporte un élément de réceptivité et de puissance, et comme elle est le principe d'une multiplicité d'opérations par les multiples facultés qu'elle possède, elle satisfait à toutes les conditions requises pour leur développement[1]. Mais on peut, à l'intérieur de l'âme humaine elle-même, déterminer avec plus de précision encore le terrain sur lequel ils se développeront. Ils ne peuvent pas résider, en effet, dans les puissances sensitives de l'âme en tant que telles, car si nous les considérons en elles-mêmes et indépendamment de la raison, elles nous apparaissent comme déterminées à leur acte par une sorte d'instinct naturel et comme manquant de l'indétermination nécessaire pour que les habitus puissent se développer. Il ne nous reste donc que l'intellect en qui nous puissions convenablement les situer. En lui, et en lui seul, nous rencontrons cette multiplicité de puissances indéterminées, qui peuvent se combiner et s'organiser entre elles selon les schémes les plus différents. Et comme c'est enfin la puissance qui autorise l'habitus, il faut achever notre détermination en le situant dans cette partie de l'intellect que nous appelons l'intellect possible. Il va sans dire que la volonté, faculté de l'âme raisonnable, et dont la libre indétermination se fonde sur l'universalité de la raison même, se trouve capable par là même de devenir elle aussi le sujet des habitus.

Par là aussi nous voyons quelle en est la nature et quelle place toute particulière ils occupent dans l'anthropologie de saint Thomas. En étudiant les facultés de l'âme pour elles-mêmes, nous les avons nécessairement envisagées sous un aspect statique et inorganique. L'habitus introduit, au contraire, dans cette doctrine un élément dynamique de progrès et d'organisation. Considéré sous son aspect le plus profond, l'habitus thomiste s'offre à nous comme une exigence de progrès ou de régression, en tout cas comme une exigence de vie dans l'intellect humain, et par l'intellect, dans l'âme humaine tout entière. Exigence, disons-nous, car là où les conditions requises pour le développement des habitus se trouvent réunies, leur développement n'est pas seulement possible, il est nécessaire. Il l'est si du moins nous voulons concéder à chaque nature tous les instruments requis pour qu'elle puisse atteindre sa fin. Or, si la forme naturelle atteint nécessairement sa fin en raison

1. *Ibid.*, 50, 2, ad *Resp.; I Sent.*, 26, 3, ad 4 et 5.

de la détermination même qui l'asservit à une seule opération, la forme intellectuelle, en raison de son universalité et de son indétermination, n'atteindrait jamais sa fin si quelque disposition complémentaire ne venait l'y incliner. Les habitus constituent précisément ces natures complémentaires, ces déterminations surajoutées qui établissent des rapports définis entre l'intellect patient et ses objets ou ses opérations possibles[1]. C'est dire qu'un intellect réel donné est inséparable, en fait, de la totalité des habitus dont il s'est enrichi ou qui le dégradent. Ce sont autant d'instruments qu'il s'est donnés, entre lesquels il est d'ailleurs toujours libre de choisir et dont il demeure en définitive le maître; mais il ne se les est donnés que parce qu'il devait nécessairement en acquérir pour satisfaire aux conditions requises par la nature propre de son opération.

Si nous laissons en effet de côté les habitus qui sont de simples dispositions à l'être, comme ceux de la matière à recevoir la forme, nous constatons que tous les habitus sont orientés en vue de certaines opérations soit cognitives, soit volontaires. Certains d'entre eux nous sont, en quelque sorte, naturels et comme innés. Tel est le cas de l'intellection des premiers principes. Tout se passe comme si notre intellect naissait avec une disposition naturelle à les connaître dès nos premières expériences sensibles. On peut dire encore que, si l'on se place au point de vue de l'individu et non plus de l'espèce, chacun de nous apporte en naissant des commencements d'habitus cognitifs. En effet, nos organes sensitifs, dont la collaboration est indispensable à l'acte de la connaissance, nous prédisposent à connaître plus ou moins bien. De même en ce qui concerne la volonté, avec cette différence toutefois qu'ici ce n'est plus l'habitus lui-même qui se trouverait déjà ébauché, mais seulement certains principes constitutifs de l'habitus, comme les principes du droit commun que l'on nomme parfois les semences des vertus. Dans le corps, par contre, on trouverait déjà ébauchés certains habitus volontaires, puisque, selon leur complexion naturelle et le tempérament qui les caractérise, il y a des hommes qui naissent avec des prédispositions à la douceur, à la chasteté ou à d'autres habitus du même genre. En règle générale, cependant, les habitus résultent bien moins de nos dispositions naturelles que de nos actes. Tantôt un seul acte suffit à vaincre la passivité de la puissance dans laquelle se développe l'habitus; c'est

1. *Sum. theol.*, I^a-II^ae, 49, 4, ad 1^m; *In III Sent.*, 23, 1, 1, 1; Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. VII, p. 562-570.

le cas d'une proposition immédiatement évidente qui suffit à convaincre définitivement l'intellect et à lui imposer pour toujours l'acceptation d'une certaine conclusion. Tantôt, au contraire, et c'est de beaucoup le cas le plus fréquent, une multiplicité d'actes analogues et réitérés est requise pour engendrer un certain habitus dans une puissance de l'âme. L'opinion probable, par exemple, ne s'impose pas d'un seul coup, mais elle ne devient une croyance habituelle que lorsque l'intellect actif l'a imprimée dans l'intellect possible par un grand nombre d'actes ; et il faut que l'intellect possible à son tour les réitère par rapport aux facultés inférieures s'il veut, par exemple, graver profondément cette croyance dans la mémoire. La puissance active requiert donc généralement du temps pour dominer complètement la matière à laquelle elle s'applique : il en est d'elle comme du feu qui ne consume pas instantanément son combustible et ne réussit pas à l'enflammer d'un seul coup, mais qui le dépouille progressivement de ses dispositions contraires pour le maîtriser totalement et se l'assimiler[1]. Ainsi la répétition des actes qui pénètre de plus en plus complètement une matière de sa forme et une puissance de l'âme de quelque disposition nouvelle, augmente progressivement l'habitude, de même que la cessation de ces actes ou l'accomplissement d'actes contraires l'ébranle et la corrompt[2].

C. — Les vertus.

Lorsqu'on a compris quelle est la nature des habitus, on sait quelle est la nature des vertus, car les vertus sont des habitus qui nous disposent d'une manière durable à accomplir de bonnes actions. Nous avons dit, en effet, que les habitus sont des dispositious soit au meilleur, soit au pire. Puisque l'habitus situe l'individu plus ou moins loin de sa propre fin et le rend plus ou moins conforme à son propre type, il faut bien distinguer entre ceux qui le disposent à accomplir un acte convenable à sa nature et ceux qui le disposent à accomplir un acte qui ne convient pas à sa nature. Les premiers sont les bons habitus, et ce sont aussi les vertus; les autres sont les mauvais habitus, et ce sont aussi les vices[3]. Pour définir précisément la vertu, nous devons donc nous demander maintenant quels sont les actes convenables à la nature

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 51, 2 et 3, ad *Resp.*
2. *Ibid.*, 52, 2, ad *Resp.*, et 53, 1, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 54, 3, ad *Resp.*, et 55, 1-4.

de l'homme; nous saurons du même coup en quoi consistent le bien et le mal moral et comment distinguer le vice de la vertu.

Les opérations et les actions sont ce que sont les êtres qui les accomplissent : *unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa;* et l'excellence des choses se mesure toujours à leur degré d'être. L'homme, être déficient et imparfait, doit donc accomplir des opérations incomplètes et déficientes; c'est pourquoi le bien et le mal se combinent selon des proportions d'ailleurs variables dans ses opérations[1]. Ce qu'il y a de bien dans les actions humaines peut être envisagé à quatre points de vue. En premier lieu, l'action humaine rentre dans le genre *action*, et comme toute action s'évalue à la perfection de l'être qui l'accomplit, il y a déjà dans la substance même de n'importe quelle action une valeur intrinsèque qui correspond à un certain degré d'excellence et de bonté. En second lieu, les actions tirent ce qu'elles ont de bon de leur espèce, et comme l'espèce de chaque action se trouve déterminée par son objet, il s'ensuit que toute action est dite bonne à ce nouveau point de vue, selon qu'elle a ou non pour point d'application l'objet qui convient[2]. En troisième lieu, les actes humains sont bons ou mauvais en raison des circonstances qui les accompagnent. De même en effet qu'un être naturel ne reçoit pas de la seule forme substantielle, qui le range dans une certaine espèce, la plénitude de sa perfection, mais encore d'une multitude d'accidents, tels qu'en l'homme la figure, la couleur et d'autres du même genre; de même en ce qui concerne les actions. Une action ne tire pas seulement sa bonté de son espèce, mais il s'y ajoute encore un assez grand nombre d'accidents. Ces accidents sont les circonstances dues, dont l'absence suffit à rendre mauvaise l'action en laquelle elles font défaut[3]. En quatrième et dernier lieu, l'action humaine tire sa bonté de sa propre fin. Nous avons rappelé, en effet, que l'ordre du bien et l'ordre de l'être se correspondent. Or, il existe des êtres qui, en tant que tels, ne dépendent pas d'autrui; et, pour évaluer leurs opérations, il suffit de considérer en lui-même l'être dont elles découlent. Mais il en est dont l'être dépend, au contraire, d'autrui; et leurs opérations ne peuvent donc être évaluées que si l'on fait entrer en ligne de compte la considération de la cause dont ils dépendent. Nous devons donc tenir compte, et c'est même là le point capital, du rapport que

1. *De malo*, qu. II, art. 4, ad *Resp.; Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 18, 1, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 18, 2, ad *Resp.*, et 19, 1, ad *Resp.*

3. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 18, 3, ad *Resp.* Pour l'étude de ces circonstances, voir *Ibid.*, 7, 1-4.

soutiennent les actes humains avec la cause première de toute bonté, qui est Dieu[1].

Précisons ce dernier point. Dans toute action volontaire, il faut distinguer deux actes différents, à savoir l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur. A chacun de ces actes correspond un objet propre. L'objet de l'acte volontaire intérieur n'est autre que la fin, et l'objet de l'acte extérieur est ce à quoi cet acte se rapporte. Or, il est manifeste que, de ces deux actes, il en est un qui commande l'autre. L'acte extérieur reçoit, en effet, sa spécification de l'objet qui en constitue le terme ou le point d'application ; l'acte intérieur de volonté reçoit, au contraire, sa spécification de la fin, comme de son propre objet. Mais ce qu'apporte ici la volonté impose inévitablement sa forme à ce qui constitue l'acte extérieur ; car les membres ne sont à l'égard de la volonté que les instruments dont elle se sert pour agir, et les actes extérieurs n'ont raison de moralité que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi, si nous voulons remonter jusqu'au principe le plus haut qui spécifie les actes en bons et mauvais, nous devons dire que les actes humains reçoivent formellement leur espèce de la fin vers laquelle tend l'acte intérieur de la volonté et, matériellement tout au plus, de l'objet auquel l'acte extérieur s'applique[2].

Mais quelle doit être cette fin? Denys apporte à cette question la réponse qui convient. Le bien de l'homme, dit-il[3], c'est d'être en accord avec la raison ; est mal, inversement, tout ce qui est contraire à la raison. Le bien de chaque chose, en effet, c'est ce qui lui convient étant donné sa forme ; et le mal est, pour chaque chose, ce qui contredit et tend, par conséquent, à détruire l'ordre de cette forme. Puis donc que la forme de l'homme est son âme raisonnable elle-même, on dira de tout acte conforme à la raison qu'il est bon, et l'on déclarera mauvais tout acte qui lui serait contraire[4]. Ainsi, lorsqu'une action humaine inclut quelque chose de contraire à l'ordre de la raison, elle rentre, par le fait même, dans l'espèce des actions mauvaises : telle l'action de voler, qui consiste à s'emparer du bien d'autrui. Mais il apparaît immédiatement aussi que lorsque la fin ou l'objet d'un acte n'enferment rien qui ait quelque rapport avec l'ordre de la raison, comme il arrive lors-

1. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 18, 4, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 18, 6, ad *Resp.*
3. *De div. nom.*, c. IV.
4. *Sum. theol.*, Ia-IIae. 18, 5, ad *Resp.; Cont. Gent.*, III, 9; *De malo*, qu. II, art, 4, ad *Resp.; De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3.

qu'on ramasse à terre un brin de paille, on doit dire de cet acte qu'il est moralement indifférent[1]. Considérons, d'autre part, chacun de ces actes conformes à la raison, il nous apparaîtra tel en tant qu'ordonné en vue d'une fin et d'une série de moyens qu'après enquête la raison déclare bons. De telle sorte que la multitude des actes bons particuliers que l'homme accomplit se définit comme un ensemble d'actes ordonnés en vue de leurs fins et justifiables du point de vue de la raison.

Telle étant la nature du bien moral, on aperçoit aisément quelle peut être la nature de la vertu : elle consiste essentiellement et primitivement en une disposition permanente à agir conformément à la raison. Mais la complexité de l'être humain nous oblige immédiatement à compliquer la notion de sa vertu propre. Il est certain, en effet, que le principe premier de tous les actes humains est la raison et que tous les autres principes des actes humains, quels qu'ils soient, obéissent à la raison. Si donc l'homme était un pur esprit ou si le corps auquel son âme est unie lui était complètement asservi, il nous suffirait de voir ce qu'il faut faire pour le faire, la thèse de Socrate serait vraie et il n'y aurait que des vertus intellectuelles. Mais nous ne sommes pas de purs esprits et il n'est même plus vrai, depuis le péché originel, que notre corps nous soit parfaitement soumis. Il est donc nécessaire pour que l'homme agisse bien que non seulement la raison soit bien disposée par l'habitus de la vertu intellectuelle, mais encore que son appétit ou faculté de désirer soit bien disposé par l'habitus de la vertu morale. La vertu morale doit donc se distinguer de la vertu intellectuelle et s'y ajouter; et de même que l'appétit est le principe des actes humains dans la mesure où il participe à la raison, de même la vertu morale est une vertu humaine dans la mesure où elle se conforme à la raison[2]. Il est donc aussi complètement impossible de réduire l'un à l'autre ces deux ordres de vertus que de les isoler. La vertu morale ne peut pas se passer de toute vertu intellectuelle; car la vertu morale doit déterminer un acte bon; or, un acte suppose une élection, et nous avons vu en étudiant la structure de l'acte humain que l'élection suppose la délibération et le jugement de la raison. De même les vertus intellectuelles qui ne se rapportent pas directement à l'action peuvent bien se passer de vertus morales, mais non pas la prudence qui doit aboutir à des actes précis. Cette vertu intellectuelle ne détermine pas simplement ce qu'il

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 18, 8, ad *Resp.*; *De malo*, qu. II, art. 5, ad *Resp.*

2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 58, 2, ad *Resp.* Sur la suffisance de cette division, *Ibid.*, 3, ad *Resp.*

faut faire en général, car c'est une tâche à laquelle elle suffirait sans le secours des vertus morales; mais elle descend jusqu'au détail des cas particuliers. Or, là encore, ce n'est plus un pur esprit qui juge, c'est un composé d'âme et de corps. Celui chez qui prédomine la concupiscence juge bon ce qu'il désire, même si ce jugement contredit le jugement universel de la raison, et c'est pour neutraliser ces sophismes passionnels que l'homme doit se munir d'habitus moraux, grâce auxquels il lui deviendra en quelque sorte connaturel de juger sainement de la fin[1].

Parmi les vertus intellectuelles quatre sont d'une importance prépondérante : l'intelligence, la science, la sagesse et la prudence. Les trois premières sont purement intellectuelles et s'ordonnent d'ailleurs sous la sagesse, comme les puissances inférieures de l'âme s'ordonnent sous l'âme raisonnable. Le vrai peut être en effet ou évident et connu par soi, ou connu médiatement et conclu. En tant qu'il est connu par soi et immédiatement, le vrai joue le rôle de principe. La connaissance immédiate des principes au contact de l'expérience sensible est le premier habitus de l'intellect et sa première vertu; c'est la première disposition permanente qu'il contracte et la première perfection dont il s'enrichit; on appelle donc intelligence la vertu qui habilite l'intellect pour la connaissance des vérités immédiatement évidentes, ou principes.

Si nous considérons, d'autre part, les vérités qui ne sont pas immédiatement évidentes, mais déduites et conclues, elles ne dépendront plus de l'intellect, mais de la raison. Or, la raison peut tendre à des conclusions qui soient des conclusions dernières dans un certain genre et provisoirement, ou bien elle peut tendre à des conclusions qui soient absolument les dernières et les plus hautes de toutes. Dans le premier cas, elle prend le nom de science; dans le second, elle prend le nom de sagesse; et puisqu'une science est une vertu qui met la raison en état de juger sainement d'un certain ordre de connaissables, il peut y avoir, et même il doit y avoir, dans une pensée humaine une multiplicité de sciences; mais comme la sagesse, au contraire, porte sur les dernières causes et sur l'objet à la fois le plus parfait et le plus universel, il ne peut y avoir qu'un seul connaissable de cet ordre et par conséquent qu'une seule sagesse. Et c'est enfin pourquoi ces trois vertus ne se distinguent pas par simple juxtaposition, mais s'ordonnent et se hiérarchisent. La science, habitus des conclusions que l'on déduit des prin-

1. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 58, 4-5, ad *Resp.*

cipes, dépend de l'intelligence, qui est l'habitus des principes. Et science aussi bien qu'intelligence dépendent l'une et l'autre de la sagesse qui les contient et les domine, puisqu'elle juge de l'intelligence et de ses principes comme de la science et de ses conclusions : *convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas*[1].

Grâce à ces trois vertus, l'intellect possible, qui n'était primitivement comparable qu'à des tablettes vides sur lesquelles rien n'est encore écrit, acquiert une série de déterminations progressives qui lui rendent possibles les opérations de la connaissance. Mais il n'est jusqu'ici que capable d'accomplir son opération; pour le rapprocher encore de sa perfection propre une détermination supplémentaire s'impose, qui le rendra, non plus seulement capable de connaître, mais encore capable d'user des vertus qu'il vient d'acquérir. Il ne suffit pas à l'homme de penser, il lui faut encore vivre, et bien vivre. Or, bien vivre, c'est bien agir; et pour bien agir on doit tenir compte non seulement de ce qu'il faut faire, mais encore de la manière dont il faut le faire. Se décider n'est pas tout; ce qui importe, c'est de se décider raisonnablement et non par impulsion aveugle ou par passion. Le principe d'une délibération de ce genre n'est pas donné par l'intelligence, mais par la fin que veut la volonté; dans les actes humains, en effet, les fins jouent le rôle que jouent les principes dans les sciences spéculatives; or, vouloir la fin qui convient, c'est ce qui dépend encore d'une vertu, mais d'une vertu morale et non pas intellectuelle. La fin une fois voulue, c'est, au contraire, une vertu intellectuelle qui délibérera et choisira les moyens convenables en vue de la fin. Il doit donc nécessairement exister une vertu intellectuelle qui mette la raison en état de déterminer convenablement les moyens en vue de la fin; cette vertu est la prudence, *recta ratio agibilium*, et c'est une vertu nécessaire pour bien vivre[2].

Les vertus morales introduisent dans la volonté les mêmes perfections que les vertus intellectuelles dans la connaissance. Certaines de ces vertus règlent le contenu et la nature de nos opérations elles-mêmes, indépendamment de nos dispositions personnelles au moment où nous agissons. Tel est spécialement le cas de la justice qui assure la valeur morale et la rectitude de toutes les opérations où les idées de ce qui est dû et de ce qui n'est pas dû se trouvent impliquées; par exemple, les

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 57, 2, ad *Resp.*, et ad 2ᵐ.
2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 57, 5, ad *Resp.*

opérations de vente ou d'achat supposent la reconnaissance ou le refus d'une dette à l'égard du prochain; elles relèvent donc de la vertu de justice. D'autres vertus morales portent, au contraire, sur la qualité des actes envisagés par rapport à celui qui les accomplit; elles concernent donc les dispositions intérieures de l'agent au moment où il agit et, en un mot, ses passions. Si l'agent se trouve entraîné par la passion vers un acte contraire à la raison, il a besoin de faire appel à la vertu qui refrène les passions et les réprime : c'est la vertu de tempérance. Si l'agent, au lieu d'être entraîné vers l'action par quelque passion, se trouve retenu d'agir, comme il l'est par la crainte du danger ou de l'effort, une autre vertu morale est nécessaire pour le confirmer dans les résolutions que sa raison lui dicte : c'est la vertu de force[1]. Ces trois vertus morales, jointes à la seule vertu intellectuelle de prudence, sont celles que l'on désigne communément par le nom de vertus principales ou cardinales; seules, en effet, elles impliquent, en même temps que la faculté de bien agir, l'accomplissement de l'acte bon lui-même, et seules, par conséquent, elles réalisent parfaitement la définition de la vertu[2].

Ainsi nous voyons se déterminer progressivement la notion de vertu prise sous sa forme la plus parfaite : elle doit sa qualité de bien moral à la règle de la raison et elle a comme matière les opérations ou les passions : *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis*[3]. Et c'est aussi ce qui fait que les vertus intellectuelles et morales consistent en un juste milieu. L'acte que règle la vertu morale se conforme à la droite raison et la raison a pour effet d'assigner un juste milieu, également éloigné de l'excès et du défaut dans chaque cas considéré. Tantôt il arrive que le milieu fixé par la raison soit le milieu de la chose même; c'est le cas de la justice qui règle les opérations relatives à des actes extérieurs et qui doit assigner à chacun son dû, ni plus ni moins. Tantôt, au contraire, il arrive que le milieu fixé par la raison ne soit pas le milieu de la chose même, mais un milieu qui n'est tel que par rapport à nous. C'est le cas pour toutes les autres vertus morales qui ne portent pas sur les opérations, mais sur les passions. Ayant à tenir compte de dispositions internes qui ne sont pas les mêmes chez tous les hommes, ni même chez un individu quelconque pris à plusieurs moments différents, la tempérance et la force fixent un juste milieu conforme à la rai-

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 60, 2, ad *Resp.*, et 61, 2, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 56, 3, ad *Resp.*, et 61, 1, ad *Resp.*
3. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 64, 1, ad 1ᵐ.

son, par rapport à nous et aux passions dont nous sommes affectés. Il en est de même, enfin, pour les vertus intellectuelles. Toute vertu poursuit la détermination d'une mesure et d'un bien. Or, le bien de la vertu intellectuelle c'est le vrai, et la mesure du vrai c'est la chose. Notre raison atteint la vérité lorsque ce qu'elle déclare exister existe et que ce qu'elle déclare ne pas exister n'existe pas. Elle commet une erreur par excès lorsqu'elle affirme l'existence de ce qui n'existe pas; elle commet une erreur par défaut lorsqu'elle nie l'existence de ce qui existe; la vérité c'est donc le juste milieu que la chose elle-même détermine, et c'est cette vérité même qui confère son excellence morale à la vertu[1].

Actes volontaires dictés par la raison pratique, habitus, et spécialement habitus vertueux, telles sont les opérations au moyen desquelles l'homme pourra se rapprocher de sa fin dernière et de son bien suprême; il nous reste à déterminer en quoi cette béatitude consiste et comment l'homme doit ordonner ses actes pour s'assurer la possession de cette suprême fin.

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 64, 2 et 3, ad *Resp.; De virtutibus cardinalibus*, quaest. un., 1, ad *Resp.; De virtutibus in communi*, quaest. un., 13, ad *Resp.*

CHAPITRE XIV.

La fin dernière.

Puisque toutes les créatures, même celles qui sont dépourvues d'intellect, sont ordonnées vers Dieu comme vers leur dernière fin, et puisque toutes choses atteignent leur fin dernière dans la mesure où elles participent à sa ressemblance, il faut bien que les créatures intelligentes atteignent leur fin d'une manière qui leur soit particulière, c'est-à-dire par leur opération propre de créatures intelligentes et en la connaissant. Il est donc immédiatement évident que la fin dernière d'une créature intelligente est de connaître Dieu[1]. Cette conclusion est inévitable, et d'autres raisonnements aussi directs pourraient nous confirmer dans le sentiment de sa nécessité. Nous n'en serons intimement convaincus cependant qu'après avoir vu comment cette fin dernière recueille et ordonne en soi toutes les fins intermédiaires, et comment tous les bonheurs particuliers ne sont que les prémisses de cette béatitude.

L'homme, être volontaire et libre, agit toujours, disions-nous, en vue d'une fin dont ses actes reçoivent leur spécification; c'est-à-dire qu'ils se rangent sous des espèces diverses selon les fins qui en constituent à la fois le principe et le terme[2]. Or, il n'est pas douteux qu'il existe, outre la multitude des fins particulières, une fin dernière de la vie humaine prise dans son ensemble. Les fins sont en effet ordonnées et voulues les unes à cause des autres, et s'il n'y avait pas de fin dernière, il faudrait nécessairement remonter à l'infini dans la série des fins. De même que si la série des moteurs et des mobiles était infinie, rien ne serait désiré et nulle action ne parviendrait à son terme. Toute action part en effet d'une fin et s'y repose. On doit donc nécessairement con-

1. *Cont. Gent.*, III, 25.
2. *De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3; qu. II, art. 3, ad *Resp.*

céder qu'il existe une dernière fin[1]. Il apparaît en même temps que tout ce que l'homme veut il le veut en vue de cette dernière fin. La dernière fin meut en effet l'appétit de la même manière que le premier moteur meut tous les autres mobiles. Or, il est évident que lorsqu'une cause seconde imprime un mouvement, elle ne peut le faire qu'en tant qu'elle est mue elle-même par le premier moteur. De même, par conséquent, les fins secondes ne sont désirables et ne meuvent l'appétit qu'en tant qu'elles sont ordonnées vers la fin dernière qui est le premier de tous les objets désirables[2]. Voyons en quoi consiste cette dernière fin?

Si l'on veut chercher sous quels aspects les hommes se la représentent, on en trouvera de très divers et de bien singuliers. Richesses, santé, puissance, etc., tous les biens du corps, en un mot, ont été considérés comme constituant le Souverain Bien et la dernière fin. Mais ce sont là autant d'erreurs manifestes. L'homme, en effet, n'est pas la fin dernière de l'univers; il est lui-même un être particulier, ordonné, comme le sont tous les autres, en vue d'une fin supérieure. La satisfaction ou la conservation de son corps ne peuvent donc pas constituer le Souverain Bien et la dernière fin. Et même si nous concédions que la fin de la raison et de la volonté humaine fût la conservation de l'être humain, il ne s'ensuivrait pas pour autant que la fin dernière de l'homme consistât en quelque bien corporel. L'être humain est composé, en effet, d'une âme et d'un corps, et s'il est vrai que l'être du corps dépend de l'âme, il n'est pas vrai qu'inversement l'être de l'âme dépende du corps. C'est, au contraire, le corps qui est ordonné en vue de l'âme, comme la matière l'est en vue de la forme. En aucun cas la fin dernière de l'homme, qui est la béatitude, ne saurait donc être considérée comme située dans quelque bien d'ordre corporel[3].

Est-elle située dans la volupté ou dans quelque autre bien de l'âme? Si nous désignons par le terme *béatitude* non pas l'acquisition ou la possession de la béatitude, qui relève en effet de l'âme, mais cela même en quoi la béatitude consiste, il faut dire que la béatitude n'est aucun des biens de l'âme, mais qu'elle subsiste hors de l'âme et infiniment au-dessus d'elle. *Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam*[4]. Et il est effectivement impossible que la fin

1. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, I, 4, ad *Resp.*
2. IV. *Sent.* dist., 49, qu. 1, art. 3; *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, I, 6, ad *Resp.*
3. *Cont. Gent.*, III, 32; *Comp. theol.*, II, 9; *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 2, 5, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 2, 7, ad *Resp.*

dernière de l'homme soit l'âme humaine ou quoi que ce soit qui lui appartienne. L'âme, si nous la considérons en elle-même, n'est qu'en puissance; sa science ou sa vertu ont besoin d'être ramenées de la puissance à l'acte. Or, ce qui est en puissance est à l'égard de son acte comme l'incomplet est à l'égard du complet; la puissance n'existe qu'en vue de l'acte. Il est donc évident que l'âme humaine existe en vue d'autre chose et que, par conséquent, elle n'est pas à soi-même sa dernière fin. Mais il est bien plus évident encore qu'aucun bien de l'âme humaine ne constitue le Souverain Bien. Le Bien qui constitue la fin dernière ne peut être que le bien parfait et qui satisfait pleinement l'appétit. Or, l'appétit humain, qui est la volonté, tend, ainsi que nous l'avons établi, vers le bien universel. D'autre part, il est clair que tout bien inhérent à une âme finie telle que la nôtre est, par le fait même, un bien fini et participé. Il est donc impossible qu'aucun de ces biens puisse constituer le Souverain Bien de l'homme et en devenir la dernière fin. Disons d'ailleurs qu'en thèse générale la béatitude de l'homme ne peut consister en aucun bien créé. Elle ne peut résider, disions-nous, que dans un bien parfait et qui satisfasse pleinement l'appétit, — elle ne serait pas, en effet, la fin dernière si, une fois acquise, elle laissait encore quelque chose à désirer, — et puisque rien ne peut satisfaire pleinement la volonté humaine, si ce n'est le bien universel, qui est son propre objet, il faut nécessairement que tout bien créé et participé soit impuissant à constituer le Souverain Bien et la dernière fin. C'est donc en Dieu seul que la béatitude de l'homme consiste[1], comme en un bien premier et universel, source de tous les autres biens.

Nous savons en quoi réside la béatitude; cherchons à déterminer quelle en est l'essence. Et voici l'exacte signification de cette question. Le terme *fin* peut revêtir deux sens. Il peut désigner la chose même que l'on veut obtenir; c'est ainsi que l'argent est la fin que poursuit l'avare. Mais il peut désigner aussi l'acquisition ou la possession ou enfin l'usage et la jouissance de ce que l'on désire; c'est ainsi que la possession de l'argent est la fin que poursuit l'avare. Ces deux sens doivent également être distingués en ce qui concerne la béatitude. Nous savons ce qu'elle est au premier sens, à savoir le bien incréé que nous appelons Dieu et qui seul, de par son infinie bonté, peut remplir

1. *Cont. Gent.*, IV, 54; *Sum. theol.*, Ia-IIae, 2, 8, ad *Resp.; Compend. theol.*, I, 108; II, 9.

parfaitement la volonté de l'homme. Mais en quoi consiste la béatitude, si nous la prenons au second sens, c'est là ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Et il apparaît d'abord qu'envisagée sous cet aspect la béatitude est un bien créé. Sans doute la cause ou l'objet de la béatitude est, ainsi que nous l'avons établi, quelque chose d'incréé. Mais l'essence même de la béatitude, c'est-à-dire l'acquisition par l'homme et la jouissance de la fin dernière, est nécessairement quelque chose d'humain et par conséquent quelque chose de créé[1]. Nous pouvons ajouter que ce quelque chose est une opération et un acte, puisque la béatitude constitue la perfection supérieure de l'homme et que la perfection implique l'acte comme la puissance implique l'imperfection[2]. Et nous pouvons ajouter enfin que cette opération est celle de l'intellect humain, à l'exclusion de toute autre puissance de l'âme. On ne saurait prétendre, en effet, que la béatitude puisse être ramenée à une opération de l'âme sensitive. Nous avons établi que l'objet même de la béatitude ne réside pas dans les biens corporels; or, ces biens sont les seuls que les opérations sensitives de l'âme puissent atteindre : elles sont donc radicalement impuissantes à nous conférer la béatitude[3]. Mais il apparaît, d'autre part, que, de l'intellect et de la volonté qui constituent la partie raisonnable de notre âme, l'intellect est la seule puissance qui puisse saisir, d'une prise immédiate, l'objet de notre béatitude et notre dernière fin. Distinguons en effet, au sein de la béatitude, ce qui constitue l'essence même de la béatitude, et la délectation qui s'y joint toujours, mais qui, par rapport à la béatitude prise dans son essence, ne constitue en dernière analyse qu'un simple accident[4]. Ceci posé, il devient manifeste que la béatitude ne peut pas consister, essentiellement, dans un acte volontaire. Tous les hommes désirent, en effet, leur fin dernière, dont la possession représente pour eux le suprême degré de perfection et, par conséquent, la béatitude. Or, ce n'est pas à la volonté qu'il appartient d'appréhender une fin. La volonté se porte vers les fins absentes lorsqu'elle les désire et sur les fins présentes lorsqu'elle s'y complaît et délecte en s'y reposant. Or, il apparaît que désirer une fin

1. *Sum. theol.*, I, 26, 3, ad *Resp.*; Ia-IIae, 3, 1, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 3, 2, ad *Resp.*
3. *Cont. Gent.*, III, 33; *Sum. theol.*, Ia-IIae, 3, 3, ad *Resp.*; *Compend. theol.*, II, 9.
4. Notons d'ailleurs que si la béatitude ne consiste pas dans la délectation qui l'accompagne, la délectation est cependant *nécessairement* jointe à la béatitude. Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 4, 1, ad *Resp.*

n'est pas l'appréhender; c'est simplement se mouvoir vers elle. Et quant à la délectation, elle ne surgit dans la volonté qu'en raison de la présence même de l'objet. En d'autres termes, la volonté ne se délecte dans un objet qu'à la condition qu'il soit présent, et il ne faut pas raisonner comme si l'objet devenait présent parce que la volonté s'y délecte. L'essence même de la béatitude consiste donc dans un acte de l'intellect; seule la délectation qui l'accompagne peut être considérée comme un acte de la volonté[1].

Les argumentations qui précèdent supposent toutes ce principe que si la béatitude peut être acquise par une opération de l'homme, elle ne saurait l'être que par la plus parfaite et la plus haute de ses opérations. Ce même principe nous permet d'affirmer encore que la béatitude doit consister dans une opération de l'intellect spéculatif plutôt que de l'intellect pratique. La puissance de l'intellect la plus parfaite est effectivement celle dont l'objet est le plus parfait, à savoir l'essence de Dieu. Or, cette essence est l'objet de l'intellect spéculatif, non de l'intellect pratique. L'acte qui constitue la béatitude doit donc être de nature spéculative, et cela revient à dire que cet acte doit être une contemplation[2]; mais il reste encore à en préciser l'objet. Cette contemplation, source de la béatitude, consisterait-elle par exemple dans l'étude et la considération des sciences spéculatives? Nous devons, pour répondre à cette question, distinguer entre les deux béatitudes qui sont accessibles à l'homme : l'une parfaite, l'autre imparfaite. La béatitude parfaite est celle qui atteint l'essence vraie de la béatitude; la béatitude imparfaite ne l'atteint pas, mais elle participe, sur quelques points particuliers, à quelques-uns des caractères qui définissent la véritable béatitude. Or, il est certain que la béatitude vraie ne peut pas se ramener, dans son essence même, à la connaissance des sciences spéculatives. Lorsque nous considérons les sciences spéculatives, la portée de notre regard ne saurait, en effet, s'étendre au delà des principes premiers de ces sciences; car la totalité de chaque science est virtuellement contenue dans les principes dont elle se déduit. Or, les principes premiers des sciences spéculatives ne nous sont connus que grâce à la connaissance sensible; la considération des sciences spéculatives tout entières ne peut donc pas élever notre intellect au delà du point où la connais-

1. *Cont. Gent.*, III, 26; *Sum. theol.*, I, 26, 2, ad 2m; Ia-IIae, 3, 4, ad *Resp.*; *Quodlib.*, VIII, 9, 1.
2. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 3, 5, ad *Resp.*

sance des choses sensibles peut le conduire. Il suffit donc d'examiner si la connaissance du sensible peut constituer la béatitude supérieure de l'homme, c'est-à-dire sa plus haute perfection. Et il apparaît immédiatement que non. Le supérieur ne trouve pas sa perfection dans ce qui lui est inférieur en tant que tel. L'inférieur ne peut contribuer à la perfection de ce qui lui est supérieur que dans la mesure où il participe, si misérablement que ce soit, à une réalité qui le dépasse lui-même et qui dépasse également ce à quoi il apporte quelque perfection. Or, il est manifeste que la forme de la pierre, par exemple, ou de n'importe quel autre objet sensible, est inférieure à l'homme. Si donc, dans la connaissance sensible, la forme de la pierre confère à l'intellect humain quelque perfection, ce n'est pas en tant qu'elle est simplement la forme de la pierre, mais en tant que cette forme participe à quelque réalité d'un ordre supérieur à l'intellect humain : la lumière intelligible, par exemple, ou quoi que ce soit du même genre. Toute connaissance capable de conférer à l'intellect humain quelque perfection suppose donc un objet supérieur à cet intellect, et cela est éminemment vrai de la connaissance humaine absolument parfaite qui lui conférerait la contemplation béatifique. Nous recueillons ici le bénéfice des conclusions auxquelles nous étions parvenus touchant la valeur et la portée de la connaissance humaine. Le sensible est son objet propre; ce n'est donc pas dans la considération du sensible, auquel se limitent les sciences spéculatives, que l'intellect humain peut trouver la béatitude et sa plus haute perfection[1]. Mais il peut y rencontrer la béatitude imparfaite, la seule qui nous soit d'ailleurs ici-bas accessible. De même que les formes sensibles participent à quelque ressemblance des substances supérieures, de même la considération des sciences spéculatives est une sorte de participation à la vraie et parfaite béatitude[2]. Par elles, en effet, notre intellect est ramené de la puissance à l'acte, encore qu'elles ne le conduisent pas jusqu'à sa complète et ultime actualité.

C'est dire que la béatitude essentielle et vraie n'est pas de ce monde; elle ne peut se rencontrer qu'en la claire vue de l'essence de Dieu. Pour découvrir la vérité de cette conclusion, il importe d'avoir présents à la pensée les deux principes suivants. Le premier est que l'homme n'est

1. *Cont. Gent.*, III, 48; *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 3, 6, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, Iª-IIªᵉ, 3, 5, ad *Resp.*, et 3, 6, ad *Resp.*

pas parfaitement heureux aussi longtemps qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. Le second est que la perfection d'une puissance de l'âme se mesure toujours à la nature de son objet. Or, l'objet de l'inlect est le *quod quid est*, c'est-à-dire l'essence de la chose. La perfection de l'intellect se mesure donc à sa connaissance plus ou moins profonde de l'essence de son objet. Si, par exemple, un certain intellect connaît l'essence de quelque effet, sans que la connaissance de cet effet lui permette de connaître l'essence de ce qui en est la cause, on pourra dire qu'il connaît l'existence de cette cause, mais non pas qu'il en connaît la nature, le *an sit* non le *quid est*: d'un mot, on ne pourra pas dire purement et simplement qu'il connaît cette cause. Il subsiste donc, chez l'homme qui connaît et qui sait que cet effet a une cause, un désir naturel de connaître ce qu'est cette cause. Telle est la source de cette curiosité et de cet étonnement qui, selon le Philosophe, sont à l'origine de toute recherche. Si quelqu'un voit une éclipse de soleil, il juge immédiatement que ce fait a une cause; mais comme il ignore quelle en est la cause, il s'en étonne et, parce qu'il s'en étonne, il la cherche; et cette recherche ne prendra fin que lorsqu'il aura découvert, dans son essence même, la cause de ce phénomène. Souvenons-nous maintenant de ce que l'intellect humain connaît de son créateur. Nous avons pu voir qu'à proprement parler, il ne connaît d'autres essences que celles de quelques objets sensibles et créés, et il se hausse de là jusqu'à savoir que Dieu existe, mais sans atteindre jamais dans sa perfection l'essence même de la cause première. L'homme éprouve donc le désir naturel de connaître pleinement et de voir directement l'essence de cette cause; mais s'il désire naturellement la béatitude, il ne sait pas, en tant qu'homme et sans la lumière de la révélation, ce qu'est la béatitude; du moins ne le sait-il que dans la mesure où Dieu peut être connu à partir des choses sensibles. Il n'atteindra donc sa dernière fin et sa plus haute perfection que par son union à Dieu, seul objet dont la contemplation puisse entièrement satisfaire les puissances les plus hautes de son âme et l'élever à sa complète perfection[1].

Cette béatitude, transcendante à l'homme et à la nature, n'est cependant pas un terme adventice imaginé pour accorder la morale à la religion; entre la béatitude terrestre, qui nous est ici-bas accessible, et la béatitude céleste, à laquelle nous sommes appelés, il y a

1. *Sum. theol.*, I, 12, 1; Iª-IIªᵉ, 3, 8, ad *Resp.*; *De Verit.*, VIII, 1, ad *Resp.; Quodlib.*, X, qu. 8, ad *Resp.*

accord intime et presque continuité. La fin dernière n'est pas la négation de nos fins humaines, elle les recueille au contraire en les sublimant, et nos fins humaines sont à leur tour comme autant d'imitations partielles et de substituts imparfaits de notre dernière fin. Il n'y a pas une seule des choses que nous désirons dont le désir, interprété et réglé par la raison, ne puisse recevoir une signification légitime. Nous désirons ici-bas la santé et les biens du corps; mais la santé et la perfection du corps sont en effet des conditions favorables aux opérations de la connaissance par lesquelles nous atteignons le plus parfait bonheur humain. Nous désirons en cette vie les biens extérieurs, tels que ceux de la fortune; mais c'est qu'ils nous permettent de vivre et d'accomplir les opérations de la vertu contemplative comme de la vertu active; s'ils ne sont donc pas essentiels à la béatitude, ils en sont du moins les instruments. Nous désirons même ici-bas la société de nos amis, et nous avons raison, car s'il s'agit du bonheur de la vie présente l'homme heureux a besoin d'amis; non pas afin d'en tirer utilité : le sage se suffit à lui-même; non pas afin d'en tirer des plaisirs : le sage trouve le plaisir parfait dans l'exercice de la vertu; mais afin d'avoir une matière sur laquelle sa vertu même puisse s'exercer. Ses amis lui servent à recevoir ses bienfaits, ils sont le terrain sur lequel se déploie la perfection de sa vertu. Inversement, disions-nous, tous les biens se retrouvent ordonnés et sublimés dans la béatitude céleste. Même alors qu'il voit Dieu face à face dans la vision béatifique, même alors que l'âme est devenue semblable à quelque intelligence séparée, la béatitude de l'homme n'est pas celle d'une âme totalement séparée du corps. C'est le composé que nous retrouvons jusque dans la gloire du ciel même : *cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem ejus perfectionem excludat.* Avant la béatitude, le corps est le ministre de l'âme et l'instrument des opérations inférieures qui nous en facilitent l'accès; pendant la béatitude, c'est l'âme, au contraire, qui récompense son serviteur, lui confère l'incorruptibilité et le fait participer à son immortelle perfection : *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur*[1]. Unie à ce corps autrefois animal et que sa gloire spiritualise, l'âme n'a donc plus que faire des biens matériels ordonnés ici-bas en vue de notre vie animale; elle n'a même plus besoin d'un autre ami que de son Dieu, qui la conforte de son éternité, de sa vérité et de son amour. Peut-être cepen-

1. *Sum. theol.*, Ia-IIae, 4, 6, ad *Resp.*

dant ne nous est-il pas interdit de croire que la joie du ciel n'est pas une joie solitaire et que la béatitude céleste, accomplie par la vision qu'ont les bienheureux de leur joie réciproque, s'embellit encore d'une éternelle amitié[1]. Ainsi le thomisme continue la nature par la surnature car, après avoir assigné la description de l'homme total, et non pas de l'âme humaine, comme objet immédiat de la philosophie, c'est bien de l'homme total, et non pas simplement de l'âme humaine, qu'elle définit la destinée. La béatitude de l'homme chrétien, telle que la conçoit saint Thomas, est la béatitude de l'homme tout entier.

1. *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, 4, 8, ad *Resp.*

CHAPITRE XV.

L'esprit du thomisme.

Nous avons pris jusqu'ici un certain nombre de vues sur les problèmes les plus importants qu'ait abordés la philosophie thomiste, et nous nous sommes efforcés déjà, en discutant ces problèmes, de faire apparaître le lien qui assure la continuité de leurs solutions. Il ne sera peut-être pas inutile, en parvenant au terme de cet exposé, de jeter un regard d'ensemble sur le chemin parcouru et de dégager, aussi précisément que possible, ce qu'il y a de constant dans l'attitude philosophique de saint Thomas d'Aquin.

On a sans doute remarqué, ou tout au moins senti, le caractère puissamment systématique de la doctrine; elle constitue un système du monde, une explication totale de l'univers prise du point de vue de la raison. Ce caractère tient d'abord à ce que la trame du thomisme est entièrement tissée d'un petit nombre de principes qui se croisent perpétuellement et peut-être même, au fond, qu'elle est empruntée tout entière aux divers aspects d'une même idée, l'idée d'être. La pensée humaine ne se satisfait que lorsqu'elle s'empare d'une existence; or, un être ne réduit jamais notre intellect à la constatation stérile d'un donné, il l'invite au contraire à en faire le tour et sollicite notre activité spirituelle par la multiplicité des aspects qu'il lui découvre. En tant que cet être ne se distingue pas de lui-même, il est un, et en ce sens on peut dire que l'être et l'un s'équivalent, chaque essence ne pouvant se morceler sans perdre simultanément son être et son unité. Mais du fait qu'un être se pose par définition comme inséparable de lui-même, il pose le fondement de la vérité que l'on peut en affirmer : dire le vrai sera dire ce qui est et attribuer à chaque chose l'être même qui la définit; c'est donc l'être de la chose qui définit la vérité de la chose, et c'est la vérité de la chose qui fonde la vérité de la pensée. Nous pensons le vrai concernant une chose lorque nous lui attribuons l'être qu'elle est;

l'accord s'établit ainsi entre notre pensée et son essence, et c'est cet accord qui fonde la vérité de notre connaissance, de même que l'accord intime qui subsiste entre son essence et la pensée éternelle que Dieu en a fonde la vérité de la chose hors de notre pensée. La ligne des rapports de vérité n'est donc qu'un aspect de la ligne des rapports d'être. Il en est exactement de même en ce qui concerne le bien. Tout être est le fondement d'une vérité en tant que connaissable, mais en tant qu'il se définit par une certaine quantité de perfection, et par conséquent en tant qu'il est, il est désirable et s'offre à nous comme un bien; de là le mouvement qui se développe en nous pour nous en emparer lorsque nous nous trouvons en sa présence. Ainsi l'être même, et sans que rien d'extérieur lui soit ajouté, se pose dans son unité, sa vérité et sa bonté; quel que soit le rapport d'identité que notre pensée puisse affirmer à l'un quelconque des moments de la synthèse qui constitue le système, quelle que soit la vérité que nous posions ou le bien que nous désirions, c'est donc toujours à l'être que notre pensée se réfère pour l'établir dans son accord avec lui-même, pour en assimiler la nature par mode de connaissance ou jouir de sa perfection par mode de volonté.

Mais l'être lui-même n'est pas une notion dont le contenu puisse être défini une fois pour toutes et posé à priori; il n'y a pas qu'une manière d'être et ces manières exigent d'être constatées. Celle qui nous est la plus immédiatement donnée est la nôtre et celle des choses corporelles au milieu desquelles nous vivons. Chacun de nous est, mais d'une manière incomplète et déficiente; dans le champ d'expérience qui nous est directement accessible nous ne rencontrons que des composés substantiels analogues à nous, formes engagées dans des matières par un lien si indissoluble que cet engagement même définit ces êtres et que l'action créatrice de Dieu, lorsqu'elle les pose, aboutit directement à l'union de matière et de forme qui les constitue. Or, si imparfait que soit un être de ce genre, il possède une certaine perfection dans la mesure même où il possède l'être; en lui déjà nous découvrons les rapports transcendentaux qui en sont inséparables et que nous avons définis, mais nous constatons en même temps que, pour une raison dont la nature profonde reste à déterminer, ces rapports ne sont pas fixes, arrêtés, définis. Tout se passe, c'est là un fait d'expérience, comme si nous avions à lutter pour établir ces rapports au lieu d'en jouir paisiblement comme d'un bien donné. Nous sommes et nous sommes identiques à nous-mêmes, mais pas complètement. Une sorte de marge nous tient quelque peu en deça de notre propre définition; aucun de nous ne

réalise plénièrement l'essence humaine ni même la notion complète de sa propre individualité; de là, au lieu d'une simple manière d'être, un effort permanent pour se maintenir dans l'être, pour se conserver et pour se réaliser. Il en est ainsi dans tous les êtres sensibles que nous découvrons autour de nous; le monde est perpétuellement travaillé par des forces, agité par des mouvements et il est en continuel devenir, de même que l'homme est sans cesse en route pour passer d'un état à un autre état.

La constatation de ce devenir universel trouve sa formule dans la distinction de la puissance et de l'acte, qui régit tous les êtres donnés dans notre expérience et qui ne prétend pas à autre chose qu'à formuler cette expérience même. Comme l'avait fait Aristote, qui constate l'universalité de son application et l'impossibilité de la définir, saint Thomas use plus volontiers de cette distinction qu'il ne l'explique. C'est qu'elle est une sorte de postulat, une formule dans laquelle s'inscrit un fait, l'acceptation d'une propriété, non plus cette fois de l'être en tant que tel, mais du mode d'être défini qui nous est donné dans l'expérience. Toute essence qui ne réalise pas complètement sa définition est acte dans la mesure où elle la réalise, puissance dans la mesure où elle ne la réalise pas, privation dans la mesure où elle souffre de ne pas la réaliser. En tant qu'elle est en acte, elle est le principe actif qui va déclencher le mouvement de réalisation; et c'est de l'actualité de la forme que partiront toutes les tentatives de ce genre; elle est l'origine du mouvement, la raison du devenir, elle est cause. C'est donc, ici encore, ce qu'il y a d'être dans les choses qui est la raison dernière de tous les processus naturels que nous constatons; c'est l'être en tant que tel qui communique sa forme comme cause efficiente, qui produit le changement comme cause motrice et lui assigne une raison de se produire comme cause finale. Des êtres qui se meuvent sans cesse par un besoin foncier de se sauver et de se compléter, voilà ce qui nous est donné.

Or, nous ne pouvons réfléchir sur une telle expérience sans apercevoir qu'elle ne contient pas la raison suffisante des faits qu'elle place sous notre regard. Ce monde du devenir qui s'agite pour se trouver, ces sphères célestes qui se cherchent perpétuellement en chacun des points successifs de leurs orbites, ces âmes humaines qui captent l'être et l'assimilent par leur intellect, ces formes substantielles qui quêtent sans cesse de nouvelles matières où se réaliser, ne contiennent pas en eux-mêmes la raison de ce qu'ils sont. Si de tels êtres s'expliquaient d'eux-mêmes, il ne leur manquerait rien ou, inversement, il faudrait

que rien ne leur fît défaut pour qu'ils s'expliquassent d'eux-mêmes, mais alors aussi ils cesseraient de se mouvoir pour se chercher, ils se reposeraient dans l'intégrité de leur essence enfin réalisée, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont.

C'est donc hors du monde de la puissance et de l'acte, au-dessus du devenir et dans un être qui soit totalement ce qu'il est, que nous devons chercher la raison suffisante de l'univers. Mais cet être conclu par la pensée sera manifestement d'une nature différente de l'être que nous constatons, et jamais notre pensée ne suffirait à le conclure si la réalité dans laquelle nous sommes engagés ne constituait, par sa structure même, une sorte d'échelle ascendante qui nous conduit vers Dieu. Précisément parce que toute opération est la réalisation d'une essence et que toute essence est une certaine quantité d'être et de perfection, l'univers se présente à nous comme une société de supérieurs et d'inférieurs, la définition même de chaque essence la situant immédiatement au rang qui lui convient sur les degrés de cette hiérarchie. Expliquer l'opération d'un individu ne requiert donc pas seulement la définition de cet individu lui-même, il y faut encore apporter la définition de l'essence qu'il incarne de manière déficiente; et l'espèce elle-même ne se suffit pas, puisque les individus qui l'incarnent s'agitent sans cesse pour se réaliser; il faudra donc, ou bien renoncer à en rendre compte, ou bien en chercher la raison suffisante au-dessus d'elle dans un degré supérieur de perfection.

A partir de ce moment, l'univers apparaît comme étant essentiellement une hiérarchie. Le problème philosophique consistera donc à en marquer l'ordonnance exacte en situant chaque classe d'êtres à son véritable degré. Pour y parvenir, un principe d'une valeur universelle devra ne jamais être perdu de vue; c'est que le plus ou le moins ne peut s'évaluer et se classer que par rapport au maximum; le relatif, que par rapport à l'absolu. Entre Dieu, qui est l'Être pur et simple, et le complet néant, viennent ainsi se situer les intelligences pures que sont les anges, *prope Deus*, et les formes matérielles, *prope nihil;* entre l'ange et la nature matérielle vient s'insérer d'autre part la créature humaine, frontière et ligne d'horizon entre les esprits et les corps; de telle sorte que l'ange diminue l'infinie distance qui sépare l'homme de Dieu, comme l'homme vient combler l'intervalle qui sépare l'ange de la matière. A chacun de ces degrés correspond un mode d'opération qui lui est propre, puisque chaque être opère selon qu'il est en acte et que son degré d'actualité se confond avec son degré de perfection. La

hiérarchie ordonnée des êtres se complète ainsi par la hiérarchie ordonnée de leurs opérations, le bas du degré supérieur confinant toujours au sommet du degré inférieur ; le principe de continuité vient donc préciser et déterminer le principe de perfection. Au vrai, ces deux principes expriment simplement la loi supérieure qui régit la communication de l'être. Il n'y a d'être que l'être divin dont participent toutes les créatures, et les créatures ne diffèrent les unes des autres que par la dignité plus ou moins éminente du degré de participation qu'elles réalisent[1]. Il faut donc nécessairement que leur perfection se mesure à la distance qui les sépare de Dieu et qu'en se différenciant elles se hiérarchisent.

Comment, l'être total étant par définition l'être divin, un univers de créatures peut-il se constituer sans se confondre avec lui et sans y rien ajouter? C'est que le mot être signifiant deux modes d'existence différents lorsqu'il s'applique à Dieu et aux créatures, aucun problème d'addition ni de soustraction ne saurait se poser à leur occasion. L'être des créatures n'est qu'un analogue, une image, une imitation de l'être divin ; de même que des reflets s'allument autour d'une flamme, se multiplient, décroissent et s'éteignent sans que la substance de la flamme en soit affectée, de même les similitudes que crée librement la substance divine doivent tout ce qu'elles ont d'être à cette substance, ne subsistent que par elle et cependant n'empruntent rien à un mode d'être par soi qui n'est pas le leur, ne lui ajoutent rien et n'en distraient pas la moindre parcelle. Ce principe de l'analogie qui permet de distinguer le Créateur de la créature permet aussi de les maintenir en rapport et de tendre des liens qui deviendront les principes constitutifs des essences créées et les lois de leur explication. Quelle que puisse être ultérieurement la physique des choses, elle devra nécessairement se subordonner à une métaphysique des essences et de la qualité. Si les créatures sont, de par leur origine radicale, des similitudes, il faut s'attendre que l'analogie explique la structure de l'univers comme elle en explique la création. Rendre compte de l'opération d'un être, ce sera toujours montrer qu'elle se fonde dans son essence, et rendre raison suffisante de cette essence, ce sera toujours montrer qu'une similitude déterminée de l'acte pur correspondant exactement à ce qu'est cette essence devait trouver place dans notre univers. Pourquoi, enfin, telle

1. « Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est » (*Sum. theol.*, I, 44, 1, ad *Resp.*).

similitude déterminée était-elle requise par un univers tel que le nôtre? C'est que les ressemblances d'un modèle quelconque ne peuvent être essentiellement différentes qu'à la condition d'être plus ou moins parfaites; un système fini d'images d'un être infini devra donc présenter tous les degrés réels de similitude qui peuvent prendre place entre les limites assignées à ce système par le libre choix du créateur : l'explication métaphysique d'un phénomène physique conduit toujours à assigner la place d'une essence dans une hiérarchie.

A ce sens de la hiérarchie on a reconnu l'influence exercée par le Pseudo-Denys sur la pensée de saint Thomas d'Aquin. Elle est incontestable, et c'est ce qui explique, dans une certaine mesure, qu'on ait voulu ranger l'auteur de la *Somme théologique* parmi les disciples de Plotin. Mais cette thèse ne devient acceptable que si l'on en limite exactement la portée. L'Aréopagite fournit le cadre de la hiérarchie, il implante profondément dans la pensée la nécessité de cette hiérarchie, il fait que l'on ne peut plus ne pas considérer l'univers comme une hiérarchie; mais il laisse à saint Thomas le soin de la remplir et, même lorsqu'il en assigne les degrés, il ignore la loi qui régit leur ordre et leur répartition. Peut-on dire, d'ailleurs, que le contenu de cette hiérarchie universelle soit conçu, par l'auteur des deux Sommes, dans un esprit néo-platonicien? Si l'on fait exception, encore que sous de nombreuses réserves, pour ce qui concerne les purs esprits, on aperçoit aisément qu'il n'en est rien. Le Dieu de Thomas d'Aquin est dans ses lignes générales celui de saint Augustin, et il ne suffit pas que saint Augustin ait été influencé par le néo-platonisme pour que son Dieu se confonde avec celui de Plotin. Entre la spéculation plotinienne et la théologie des Pères de l'Église est venu s'interposer Jehovah, Dieu personnel, agissant par intelligence et par volonté, qui pose librement hors de soi-même l'univers réel choisi par sa sagesse parmi l'infinité des univers possibles. De cet univers librement créé au Dieu créateur, il y a un abîme infranchissable et nulle autre continuité que celle de l'ordre. Proprement, le monde est une discontinuité ordonnée. Comment ne pas voir que nous sommes ici aux antipodes de la philosophie néo-platonicienne? Faire de saint Thomas un plotinien, ou même un plotinisant, c'est le confondre avec les disciples d'Avicenne et d'Averroës, c'est-à-dire avec les adversaires qu'il a le plus énergiquement combattus.

L'écart entre les deux philosophies n'est pas moins sensible si nous passons de Dieu à l'homme. Nous avons dit que le Dieu de saint Tho-

mas d'Aquin n'est pas le Dieu de Plotin, mais le Dieu chrétien d'Augustin; nous pouvons ajouter que l'homme de saint Thomas n'est pas l'homme de Plotin, mais l'homme d'Aristote. L'opposition est particulièrement nette en ce qui concerne ce problème central; les rapports de l'âme et du corps et la doctrine de la connaissance qui en résulte. D'une part, affirmation d'une extrême indépendance et d'une aséité presque complète de l'âme, ce qui permet la réminiscence platonicienne et même le retour momentané à l'Un par l'union extatique; d'autre part, affirmation très énergique de la nature physique de l'âme et souci vigilant de clore toutes les voies qui conduiraient à une intuition directe de l'intelligible pour ne laisser ouvert que le chemin de la connaissance sensible. Le platonisme trouvait dans la mystique son dernier achèvement, et il faut dire au contraire que, dans la mesure où la mystique supposerait une intuition et une connaissance directe de Dieu par l'âme, le thomisme constitue la négation radicale de la mystique. Tout ce que nous savons de Dieu tient dans ce que nous en apprend notre raison réfléchissant sur les données des sens; si l'on veut trouver les traces d'une doctrine néo-platonicienne de la connaissance au moyen âge, il faudra donc les chercher ailleurs que dans le système de saint Thomas.

C'est ce que l'on apercevra peut-être plus clairement encore si, laissant de côté la considération de ce problème particulier, on envisage directement et en elle-même la hiérarchie thomiste de l'univers. Nous avons dit beaucoup de choses de Dieu et de sa vertu créatrice, des anges et de leurs fonctions, de l'homme et de ses opérations. Mais, si nous avons successivement considéré l'universalité des créatures douées d'intellect et l'Intelligence première elle-même, la nature et la portée des connaissances qu'il nous a été donné d'acquérir ont considérablement varié selon la perfection plus ou moins haute de la réalité qui en constituait l'objet. Pour qui veut dégager clairement l'esprit de la philosophie thomiste, il importe donc, après avoir parcouru du regard l'échelle de l'être, de procéder à une révision des valeurs qui situe chaque ordre de connaissance dans son véritable degré.

Qu'est-ce que connaître? C'est appréhender une essence, et il n'y a pas d'autre connaissance parfaite que celle-là. Or, il apparaît immédiatement que toute connaissance proprement dite des degrés supérieurs de la hiérarchie universelle nous est impitoyablement refusée. De Dieu, et même des intelligences pures, nous savons qu'ils existent, mais nous ne savons pas ce qu'ils sont. Que, d'ailleurs, le sentiment de ce

qu'il y a de déficient dans notre connaissance de Dieu laisse en nous le désir ardent d'une connaissance plus complète et plus haute, c'est ce dont il n'y a pas lieu de douter. Il n'en reste pas moins vrai que, si connaître consiste bien à saisir l'essence de l'objet connu, Dieu, l'Ange et, d'une façon générale, tout ce qui entre dans l'ordre du pur intelligible, échappe par définition aux prises de notre intellect. C'est pourquoi nous avons dû substituer à l'intuition absente de l'essence divine une multiplicité de concepts dont la réunion imite confusément ce que serait une idée véritable de l'être divin. Que l'on ramasse tout ce que nous avons pu dire touchant un tel objet, on obtiendra un faisceau de négations ou d'analogies; pas davantage.

Où donc notre humaine connaissance se trouve-t-elle dans son domaine véritable et en présence de son propre objet? Uniquement au point où elle entre en contact avec le sensible. Ici, bien qu'elle ne pénètre pas encore totalement le réel, puisque, en raison de la matière qu'il suppose l'individu comme tel est ineffable, la raison se sent maîtresse du terrain sur lequel elle se meut. Qu'elle décrive l'homme, c'est-à-dire le composé humain, l'animal et ses opérations, les corps célestes et leurs vertus, les mixtes ou les éléments, la connaissance rationnelle peut s'élever à une complète certitude. Il est donc permis de dire que pour saint Thomas la fonction propre de l'intellect humain est la constitution de la science. Et cependant, le thomisme, considéré dans ce qu'il a de plus original et de plus profond, n'est pas un effort pour fonder plus solidement ni pour étendre la science. Saint Thomas, qui situe dans le sensible l'objet nécessaire de la connaissance humaine, est tourné, par tempérament et par profession, vers le suprasensible. Par profession parce que, théologien, il attend de la philosophie et de la liberté même qu'il lui confère un fondement pour des vérités dont l'objet dépasse infiniment le domaine où se meuvent nos sens. Par tempérament, parce que, métaphysicien de race, il porte d'instinct l'effort de sa raison vers les problèmes les plus hauts, vers l'objet qui nous demeure, par définition, le plus rigoureusement inaccessible : l'essence divine. Ici la raison connaît moins, mais la plus humble des vérités qu'elle connaît l'emporte en dignité et en prix sur toutes les autres certitudes.

C'est donc, par delà les thèses philosophiques dont le réseau serré constitue la doctrine, jusqu'à l'esprit et comme à l'âme même de saint Thomas qu'il convient de remonter si l'on veut retrouver le sens vrai

du thomisme. Que l'on ne s'y trompe pas cependant, ce serait s'engager dans une poursuite sans objet que de chercher, comme on semble parfois le demander, une vie intérieure sous-jacente au système dont l'essence fut spécifiquement différente de celle du système lui-même. Il ne faudrait pas croire que la savante ordonnance de la *Somme théologique* et le progrès continu de la raison qui construit pierre à pierre cet immense édifice fussent chez saint Thomas les produits d'une activité superficielle sous laquelle une pensée plus riche, plus profonde et plus religieuse circulerait librement. La vie intérieure de saint Thomas, autant que le secret d'une personnalité si puissante peut nous être révélé, a été précisément ce qu'elle devait être pour s'exprimer dans une telle doctrine. Rien de plus cherché ni qui suppose un vouloir plus ardent que ces démonstrations faites d'idées exactement définies, serties en des formules d'une précision parfaite, ordonnées en leurs développements rigoureusement équilibrés. Une telle maîtrise dans l'expression et l'organisation des idées philosophiques ne s'obtient pas sans un don total de soi; la *Somme théologique* avec sa limpidité abstraite et sa transparence impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixée pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin. Pour l'évoquer dans ce qu'elle pouvait avoir de plus profond et de plus intense, il n'est donc rien de mieux à faire que de réordonner, selon l'ordre même qu'il leur imposait, les éléments si divers de cet immense édifice, d'en étudier la structure interne, de réengendrer en soi le sentiment de sa nécessité; seule une telle volonté de comprendre, éveillée en nous par celle du philosophe lui-même, peut nous permettre de sentir que cette lumière est l'épanouissement d'une ardeur contenue et de retrouver sous l'ordre impersonnel des idées l'effort puissant qui les assembla.

Et c'est alors seulement que le thomisme apparaît dans toute sa beauté. Cette philosophie émeut par des idées pures, à force de foi dans la valeur des preuves et d'abnégation devant les exigences de la raison. Cet aspect de la doctrine apparaîtra plus nettement peut-être à ceux que les difficultés incontestables d'une première initiation empêchent encore de l'apercevoir, s'ils considèrent ce que fut la spiritualité religieuse de saint Thomas. S'il était vrai que la doctrine thomiste fût animée d'un esprit distinct de celui qui vivifiait sa vie religieuse, on devrait en saisir la différence en comparant à celle dont il priait la manière dont saint Thomas pensait. Que l'on étudie cependant les oraisons thomistes

qui nous ont été conservées et dont la valeur religieuse est si profonde que l'Eglise les a insérées dans son bréviaire, on constatera sans peine que leur ferveur n'est faite ni d'exaltations affectives, ni d'exclamations passionnées, ni de ce goût des délectations spirituelles qui caractérisent d'autres modes d'oraison. La ferveur de saint Thomas s'exprime tout entière par la volonté de demander à Dieu tout ce qu'il doit lui demander, comme il doit le lui demander. Ferveur réelle, profonde, sensible, malgré leur rigueur, dans le balancement rythmique et l'assonance des formules; mais ferveur d'une spiritualité dont les mouvements sont réglés selon l'ordre et le rythme même de la pensée : *Precor ut haec sancta Communio non sit mihi reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio; motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio*[1]. Une telle spiritualité est moins avide de goût que désireuse de lumière; le rythme de la phrase et la sonorité des mots n'altèrent en rien l'ordre des idées; cependant, quel goût un peu sensible ne perçoit sous le nombre cadencé des formules une émotion religieuse et presque une poésie?

C'est qu'en effet, par la vertu de cette même raison qu'il sert avec un si vif amour, saint Thomas est devenu poète et même, si nous en croyons un juge désintéressé, le plus grand poète en langue latine du moyen âge tout entier. Or, il est remarquable que la beauté si haute des œuvres attribuées à ce poète de l'Eucharistie tient presque uniquement à l'incomparable justesse et à la densité des formules qu'il emploie; ce sont de véritables traités de théologie concentrée que l'*Ecce panis angelorum* ou cet *Oro te devote, latens deitas quae sub his figuris vere latitas*, dont se nourrit pourtant depuis des siècles l'adoration de tant de fidèles. Mais rien n'est plus caractéristique peut-être de la poésie thomiste que ce *Pange lingua* qui inspirait à Rémy de Gourmont des lignes d'un style aussi pur que celui qu'elles décrivent : « Saint Thomas d'Aquin est toujours d'un égal génie et son génie est fait surtout de force et de certitude, de sécurité et de précision. Tout ce qu'il veut

1. On comparera avec intérêt à cette oraison de saint Thomas celle de saint Bonaventure, qui la suit immédiatement dans le Bréviaire et qui forme avec elle un contraste saisissant.

dire, il l'affirme, et avec une telle sonorité verbale que le doute, apeuré, fuit[1]. »

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.
Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus, sparso verbi semine
Sui moras incolatus miro clausit ordine...

De la philosophie de saint Thomas nous passons donc à sa prière, et de sa prière nous passons à sa poésie sans avoir le sentiment de changer d'ordre. C'est qu'en effet nous n'en changeons pas. Sa philosophie est aussi riche de beauté que sa poésie est lourde de pensée; de la *Summa theologica* aussi bien que du *Pange lingua*, il est permis de dire que saint Thomas y est toujours d'un égal génie, fait surtout de force et de certitude, de sécurité et de précision. Tout ce qu'il veut dire, il l'affirme, et avec une telle fermeté de pensée qu'aussi longtemps qu'il tient l'esprit fixé sur son objet le doute, apeuré, fuit.

C'est que jamais peut-être raison plus exigeante ne répondit à l'appel d'un cœur aussi religieux. Saint Thomas a conçu l'homme comme éminemment apte à la connaissance des phénomènes, mais il n'a pas cru que la connaissance humaine la plus adéquate fût aussi la plus utile et la plus belle où nous puissions prétendre. Il établit la raison de l'homme dans le sensible comme dans son domaine propre, mais en l'habilitant pour l'exploration et la conquête de ce domaine il l'invite à tourner de préférence ses regards vers un autre qui n'est plus simplement celui de l'homme, mais celui des enfants de Dieu. Telle est la pensée de saint Thomas. Si l'on concède qu'une philosophie ne doit pas se définir par les éléments qu'elle emprunte, mais par l'esprit qui l'anime, on ne verra dans cette doctrine ni plotinisme ni aristotélisme, mais, avant tout, christianisme. Elle a voulu exprimer en un langage rationnel la destinée totale de l'homme chrétien; mais en lui rappelant souvent qu'il doit suivre ici-bas les routes sans lumière et sans horizon de l'exil, elle n'a jamais cessé de diriger ses pas vers les sommets d'où se découvrent, émergeant d'une brume lointaine, les confins de la Terre promise.

1. R. de Gourmont, *Le latin mystique*, Paris, Crès, 1913, p. 274-275. Tous les textes relatifs à la spiritualité thomiste ont été réunis par le P. Sertillanges, *Prières de saint Thomas d'Aquin*, à l'Art catholique, Paris, 1920.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE DAUPELEY-GOUVERNEUR A NOGENT-LE-ROTROU.